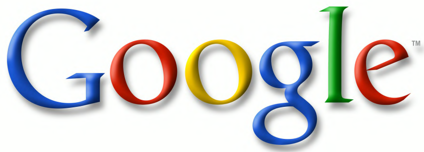
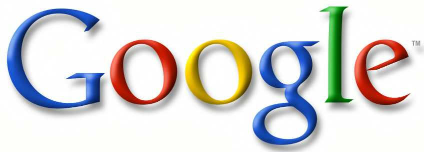

Google



Indische Erlösungslehren

Ihre Bedeutung für das Verständnis des Christentums und für die Missionspredigt

Von

Lic. theol. H. W. Schomerus
beauftragtem Dozenten für Religions- und Missionsgeschichte
an der Universität Kiel



Leipzig
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
1919

Sächsische Forschungsinstitute in Leipzig

Forschungsinstitut

für vergleichende Religionsgeschichte

Neutestamentliche Abteilung

Leiter: Professor D. Dr. J. Leipoldt

Arbeiten
zur
Missionswissenschaft
3. Stück

Druck von August Pries in Leipzig.

Vorwort.

„Was du ererbt von deinen Vätern, erwirb es, um es zu besitzen." Auf das von den Vätern ererbte Christentum angewandt, bedeutet dieser Grundsatz für unsere Zeit, die uns in engste Berührung mit den anderen Religionen der Erde gebracht hat, unter anderem, daß es unsere Pflicht ist, es den anderen Religionen gegenüberzustellen, es mit ihnen zu vergleichen und uns zu fragen, ob wir Grund haben, uns unseres Besitzes zu freuen und die Anhänger der anderen Religionen an demselben teilnehmen zu lassen.

Die vorliegende Arbeit will vor allem eine Aufforderung an die christliche Wissenschaft sein, dieser Pflicht hinsichtlich einer der wichtigsten nicht-christlichen Religionen, der indischen Religion in ihrer edelsten Gestalt, nachzukommen. Sie will vor allem Material für die Erfüllung dieser Pflicht an die Hand geben und sodann zeigen, daß die Beschäftigung mit einer fremden Religion geeignet ist, uns tiefer in das Verständnis des Christentums einzuführen und die christlichen Sendboten geschickter zu machen für ihre Arbeit im Interesse der Ausbreitung des Christentums in Indien.

Ich hatte gehofft, daß die Herausgabe dieser Arbeit mit der Wiederaufnahme der Missionsarbeit in Indien durch die deutschen Missionare, die England aus ihrer segensreichen Arbeit vertrieben hat, zusammenfallen würde und daß sie dann dazu helfen würde, den in ihre alte Arbeit zurückkehrenden Missionaren die Aufnahme derselben hinsichtlich der Anforderungen, die die Predigt des Evangeliums an sie stellt, zu erleichtern.

Allem Anschein nach wird England die deutschen Missionare weiterhin von Indien fernhalten. Geschieht das, dann möge

diese Arbeit ein lautes Zeugnis dafür sein, daß der deutsch-christliche Geist trotz allen Fesseln, die der Friedensvertrag ihm aufzuerlegen wagte, es sich nie und nimmer wird nehmen lassen, an der unausbleiblichen Auseinandersetzung zwischen indischem und christlichem Geiste im Interesse des Christentums mitzuarbeiten.

Was die Aussprache der indischen Wörter betrifft, so sei auf das am Schluß des Buches (S. 223) befindliche Verzeichnis derselben hingewiesen.

Rendsburg-Kiel, September 1919.

H. W. Schomerus.

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung: Bedeutung und Umfang der Aufgabe.

I. 1. Aufgabe der christlichen Theologie ist es, möglichst tief in das Verständnis des Christentums einzudringen und dann das Gewonnene der christlichen Gemeinde zu ihrer inneren und äußeren Stärkung und Erbauung darzureichen. Um dieser ihrer Aufgabe gerecht zu werden, darf sie an nichts achtlos vorübergehen, was ihr zu einem tieferen oder richtigeren Verständnis des Christentums verhelfen oder der Erbauung der christlichen Gemeinde förderlich sein kann.

Die Frage, ob die Beschäftigung mit den nichtchristlichen Religionen in den Aufgabenkreis der christlichen Theologie gehört, ist hiermit beantwortet. So gewiß die heilige Schrift, unbeschadet ihres Offenbarungscharakters, ein Produkt menschlicher Geistestätigkeit und in ihrer Form und ihrem Zwecke nach durch die Verhältnisse der Zeit und des Ortes ihrer Entstehung bedingt ist, so gewiß wird man zugeben müssen, daß das Studium der zeitgenössischen Religionsformen exegetisch ein klärendes Licht spenden kann. So ist es z. B. für das Verständnis der paulinischen Briefe, deren Empfänger vor kurzem noch anderen Religionsgemeinschaften angehört hatten, doch sicherlich nicht gleichgültig, ob die Wahl dieses oder jenes Themas oder Ausdrucks durch gewisse Vorstellungen der Leser aus ihrer vorchristlichen Zeit bedingt ist.

Aber auch das Studium solcher Religionen, die von keinerlei Einfluß bei der Entstehung der biblischen Bücher gewesen sind, kann von einem großen Nutzen für eine Vertiefung des Verständnisses des Christentums sein. Betrachtet man irgend einen Gegenstand isoliert, so entgeht einem manches. Betrachtet man ihn dagegen zusammen mit anderen, gleich- oder andersartigen Gegenständen, so wird sich das für seine Erkenntnis nicht als

nachteilig erweisen. Manches wird man sehen, was man sonst übersieht; anderem wird man eine andere, größere oder geringere, Bedeutung zuschreiben.

Zur Stärkung und Erbauung der christlichen Gemeinde gehört die Gewißheit von der Überlegenheit des Christentums über alle anderen Religionen, ja von der Absolutheit desselben. Für die persönliche Stellung zum Christentum ist es fraglos das Ausschlaggebende, daß man die Kraft desselben persönlich an sich erfährt. Dies schließt aber für die Gemeinde nicht die Notwendigkeit aus, sich darüber klar zu sein, daß es auch objektiv das ist, als was es sich auf Grund persönlicher Erfahrung für den Einzelnen erweist, absolut befriedigend, absolut bindend, absolut unübertreffbar. Ohne Berücksichtigung der nicht-christlichen Religionen nun kann die Absolutheit des Christentums wohl behauptet, aber nie und nimmer bewiesen werden.

Eine ihres Besitzstandes frohe Gemeinde wird ganz von selbst den Trieb in sich spüren, andere an ihrem Besitz teilnehmen zu lassen, d. h. zu missionieren. Um ihre missionierende Tätigkeit erfolgreich gestalten zu können, wird sie auch um ein eingehendes Studium der nicht-christlichen Religionen nicht herumkommen. Sie muß sie mit dem vergleichen, was sie darzubieten hat, schon um die Momente herauszufinden, in denen das Christentum ihnen überlegen ist. Je gründlicher sie das tut, desto besser wird sie erkennen, wie sie ihre Verkündigung gestalten muß. Eine von dem Besitzstand der zu Missionierenden gänzlich absehende Verkündigung wird sie schwerlich für dieselbe interessieren können, geschweige denn sie dahin bringen, zu fühlen und zuzugeben, daß ihnen im Christentum etwas Besseres geboten wird, noch ihnen behilflich sein, die Hindernisse für das Verstehen und Annehmen des Christentums zu überwinden.

2. Steht es fest, daß die Beschäftigung mit den nicht-christlichen Religionen für die christliche Theologie als Dienerin der christlichen Gemeinde notwendig ist, so wird sie sich auch durch keinerlei Erwägungen derselben zu entziehen wagen dürfen. Sie darf dabei aber nicht planlos vorgehen. Das Ziel, der Gemeinde dienen zu wollen, wird sie zwar nie aus dem Auge verlieren, aber

auch nie vergessen dürfen, daß sie auch der Wahrheit zu dienen hat, und daß sie nur so weit, als sie der Wahrheit dient, auch wirklich der Gemeinde dienen kann, daß sie mit jedem Verstoß gegen die Wahrheit auch gegen die Interessen der Gemeinde sündigt.

Weil die christliche Theologie in ihrem Dienste an der Gemeinde an die Wahrheit gebunden ist, muß sie es bei ihrer Beschäftigung mit den nicht-christlichen Religionen für ihre erste und vornehmste Aufgabe ansehen, zu einem möglichst objektiven Verständnis derselben zu gelangen. Erst wenn sie sie wirklich gründlich versteht, wird sie das innere Recht haben, zur Vergleichung fortzuschreiten, und hat man die Garantie, daß diese nicht zum Nachteil für die Gemeinde ausschlagen wird. D. h. bevor die christliche Theologie vergleichende Religionswissenschaft treiben darf, muß sie erst beschreibende Religionswissenschaft treiben.

Sich ein objektiv richtiges Bild von einer fremden Religion zu machen, ist nicht leicht. Schon ihren Lehrgehalt, dessen man sich verhältnismäßig noch am leichtesten bemächtigen kann, objektiv richtig zu verstehen, ist schwer, da es sich hier ja nicht nur um Äußerungen des Verstandes, sondern auch um die viel schwerer faßbaren Äußerungen des Gefühlslebens handelt. Noch schwerer ist es, zu begreifen, was die verschiedenen Äußerungen des religiösen Denkens, Fühlens und Handelns, die sich dem Forscher als Material darbieten, den Angehörigen der betreffenden Religionen bedeuten, was für Werte sie daraus zu ziehen vermögen usw. Was ihm vielleicht trotz all seinem Forschen ein inhaltsloses Wort oder eine bedeutungslose Zeremonie ist und bleibt, kann in ihnen eine ganze Welt von Vorstellungen, Gefühlen und Impulsen wachrufen. Schon bei der darstellenden Beschäftigung mit den nicht-christlichen Religionen wird der Forscher sich dieser Schwierigkeit stets bewußt bleiben müssen, besonders aber bei der beurteilenden und vergleichenden.

Vor allem wird der christliche Religionsforscher sich vor einer Unterschätzung der nicht-christlichen Religionen zu hüten haben. Es kann eine solche den ganzen Nutzen seiner Arbeit in Frage stellen. So wird sich dann schwerlich eine wirkliche Förderung für

die Frage nach der Absolutheit des Christentums erhoffen lassen, sondern höchstens nur eine scheinbare, eingebildete. Daß eine Unterschätzung tiefer in das Verständnis der christlichen Wahrheit hineinführen wird, ist zum mindesten doch auch fraglich. Fraglos ist, daß sie für die Gewinnung der nicht-christlichen Völker geradezu verhängnisvoll werden kann. Eine auf Unterschätzung der väterlichen Religion fußende Evangeliumsverkündigung und Kritik wird nicht nur wenig Eindruck machen, sondern auch bewirken, daß die Hörer die Rolle falsch Verstandener und ungerecht Beurteilter spielen und einmal in diese Rolle hineingeraten gar nicht mehr geneigt sind, einer Auseinandersetzung Gehör und Beachtung zu schenken. Die von den christlichen Forschern nicht erkannten oder unberücksichtigt gelassenen besseren und edleren Seiten ihrer Religion werden für sie die Bedeutung uneinnehmbarer Festungen bekommen, in die sie sich zurückziehen und in denen sie sich sicher fühlen werden. Es ist doch eine Religion in ihrer Stellung einer anderen gegenüber erst dann wirklich gefährdet, wenn sie gerade in ihrer höchsten, schönsten und idealsten Ausprägung sich als weniger wertvoll erweist als die konkurrierende. Es sollte daher nicht nur die auch einem religiösen Gegner, ja gerade dem, schuldige Gerechtigkeit, sondern auch das praktische Interesse den christlichen Religionsforscher veranlassen, sein Augenmerk besonders auf die schönen und edlen Seiten der nicht-christlichen Religionen zu lenken.

3. Einen besonders tiefen Einblick in das Wesen einer jeden Religion gewährt die Vorstellung von der Erlösung. Erlösungsvorstellungen finden sich in irgend welcher Form in jeder Religion. Man darf sagen: an der Allgemeinheit der Religion partizipiert auch der Erlösungsgedanke. Er mag in manchen Religionen verderbt sein, so daß er kaum zu erkennen ist, wie ja auch die Religion so verderbt sein kann, daß man sich für berechtigt gehalten hat, bei einigen Naturvölkern ihr Vorhandensein zu verneinen. Wie man aber schließlich doch stets Religion entdeckt hat, so wird man auch in jeder Religion bei näherem Zusehen den Erlösungsgedanken in irgend einer Gestalt finden. Wir können aber noch weiter gehen und sagen: die Verknüpfung von Religion und Er-

lösungsgedanke ist eine so enge, daß der Wert des einen den Wert des anderen ausmacht. Je reiner der Erlösungsgedanke ist, oder, wie wir auch sagen können, je höher der Gegenstand der religiösen Sehnsucht und Strebens liegt, je größer die Distanz ist zwischen dem, wovon man frei sein, und dem, was man haben möchte, desto höher muß man die Religion, die jenen Erlösungsgedanken erweckt und zu befriedigen beansprucht, einschätzen, am höchsten freilich die, welche die Erlösung auch wirklich herbeiführt und sie nicht nur verspricht.

Ist die Verbindung von Religion und Erlösungsgedanken wirklich eine so innige, wie oben angedeutet wurde, dann haben wir in ihm einen Punkt, wo der Religionsforscher besonders erfolgreich einsetzen kann, um zu einem richtigen Verständnis einer Religion zu gelangen, und um die verschiedenen Religionen miteinander vergleichen und gegeneinander abwägen zu können.

II. 4. Zu den Religionen, die es vor allem verdienen, daß sie zum Zwecke einer Vergleichung neben das Christentum gerückt werden, und daß bei denselben gerade die Erlösungslehre besonders berücksichtigt wird, gehört zweifellos die Religion Indiens. Schon die große Lebensfähigkeit, die sie bewiesen hat und die sie sicherlich nicht zuletzt der Tatsache verdankt, daß die Erlösung eine so große Rolle in ihr spielt, muß die Aufmerksamkeit des vergleichenden Religionsforschers auf sie lenken.

Die Rolle, die die Erlösung in der indischen Religion gespielt hat, war nicht immer dieselbe. In der vedischen Zeit war sie bedeutend geringfügiger als in der brahmanischen und hinduistischen. In der ältesten uns erkennbaren Periode indischer Religion, der rgvedischen Zeit, erwartete man von den Göttern, die man sich als persönliche, zwar unsterbliche und übermächtige, aber doch menschenähnliche Wesen dachte und als deren Willensäußerungen die Kräfte und Wirkungen der Natur im Himmel, Luftraum und auf Erden galten, vor allem irdische Güter wie Reichtum, Rinderherden, Pferde, Nahrung, fruchtbare Zeiten, Nachkommen, Gesundheit, langes Leben, Heldenkraft, Sieg über die Feinde, Beute und in zweiter Linie erst Befreiung von Sünde und Schuld, einen Schatz guter Gedanken, Einsicht und ähnliches.

Um die Götter willig zu machen, das Begehrte zu geben, brachte man ihnen ein Opfer, vor allem das Somaopfer, dar, nach dem sie großes Verlangen trügen und durch das sie sich in ihren Entschließungen beeinflussen ließen. Der Priester ist ein Makler.

5. In der Folgezeit, in der fraglos gewichtige Elemente der auf einer primitiven Stufe stehenden Religion der Ureinwohner in die Religion der arischen Einwanderer eingedrungen sind, verliert das Opfer immer mehr den Charakter eines Kaufmittels, den es im Rgveda vorwiegend hat. Im Yajurveda und im Atharvaveda ist es geradezu ein Machtmittel, durch das man die Götter zwingen zu können glaubte, zu tun, was man von ihnen begehrte. Die Götter tragen nicht nur Verlangen nach dem Opfer, sondern sie bedürfen desselben; ohne es sind sie kraftlos. Indem der Priester ihnen opfert, verhilft er ihnen zu Kraft, die seinen Wünschen gemäß anzuwenden er billigerweise von ihnen verlangen kann. Der Priester ist der Herr der Götter.

6. In den älteren Brāhmaṇas haben wir gewissermaßen noch eine Steigerung des magisch-schamanistischen Charakters, den das Opfer in der Periode des Yajurveda und des Atharvaveda angenommen hat. Es wird noch den Göttern geopfert, aber nicht, um ihnen etwas zu geben, damit sie wieder etwas geben, oder um ihre Machtfülle zu steigern und sich dieselbe dann dienstbar zu machen, sondern, um für die eigene Person überirdische Kräfte zu erlangen. Im Opfer ist alle Macht konzentriert. Außerhalb des Opfers gibt es eigentlich gar keine Macht. Auch die Götter können nur wirken in der Kraft der Opfer, die sie selbst darbringen, und nicht mehr in der Macht der Opfer, die ihnen dargebracht werden. Das Opfer, das der Priester darbringt, hört deshalb auf, ein den Göttern geleisteter Dienst zu sein. Es wird eine Leistung, eine Arbeit, durch die man seinen Besitz an überirdischen Kräften vermehrt. Der Priester ist, wenn er opfert, ein Zauberer.

7. Es war nur eine Befolgung der in dieser Auffassung vom Opfer liegenden Tendenz, wenn man in der Folgezeit die Götter, die doch nur noch eine dekorative Rolle spielten, immer mehr ausschaltete und an die Stelle der ihnen dargebrachten

Opfer die Askese stellte, um in den Besitz der ersehnten überweltlichen Kräfte zu gelangen. Man stellte das Opfern nicht ein. Man begann aber, in ihm zunächst nicht mehr das einzige Mittel zur Erlangung der für das höchste Gut gehaltenen überirdischen Kräfte zu sehen, und gelangte schließlich dahin, in ihm nur ein Hilfsmittel zu sehen, um sich des eigentlichen Mittels zu bemächtigen, als welches immer mehr die Askese angesehen wurde. Das Opfer mußte den Weg zur Askese bahnen, die dann zur denkbar höchsten Höhe führte. Gewiß, der Opfernde war ein homo religiosus, aber weit über ihm, dem Ziele viel näher, stand der Asket, der Ṛsi, der durch rücksichtsloseste Selbstpeinigung sich so große Kräfte zu erwerben imstande war, daß selbst die Götter vor ihm zitterten und ihre Macht vor der seinen verblich, so daß sie sich gezwungen sahen, ihm alle möglichen Hindernisse in den Weg zu stellen. Die Zurückdrängung des Opfers hinter die Askese finden wir bereits angebahnt in den jüngeren Brāhmaṇas, zur vollsten Entwicklung gebracht freilich erst in einer etwas späteren Zeit. Der Asket ersetzt den Priester.

8. Neben das Streben nach irdischen Gütern allerlei Art und nach geheimnisvollen Kräften, wie man sie bei den Göttern vermutete, trat schon in der ṛgvedischen Zeit das Verlangen, hinter die Geheimnisse des Weltgeschehens zu gelangen. Mit der polytheistischen Erklärung, daß hinter den verschiedenartigen Wirkungen Götter als treibende Ursache ständen, begnügte man sich nicht lange. Man suchte nach einer hinter den vielen Göttern stehenden, alles beherrschenden und alles zusammenfassenden Instanz. Das Motiv hierfür war aber nicht nur ein theoretisches Interesse. Hinter diesem, es antreibend, stand ein durchaus praktisches. Man wollte das, was man sich wünschte, möglichst mit einem Griff ergreifen. Das konnte man am leichtesten und sichersten, wenn es eine allumfassende, alldurchdringende Wesenheit gäbe. „Eine Allkraft — von allen Kräften die tiefste, verborgenste — mußte da sein, damit man selbst an deren überschwänglicher Fülle teilnehmen könne." (H. Oldenberg: Die Lehre der Upanisaden und die Anfänge des Buddhismus, S. 41.) Zunächst erhob man bald diesen, bald jenen Gott dazu. Die

wachsende Bedeutung, die dem Opfer zugewiesen wurde, vor allem aber die Anschauung, als bedürfen die Götter für ihre Betätigung der aus dem Opfer ihnen zuströmenden Kräfte, legte es nahe, die Opferkraft als die höchste Instanz anzusehen und alles Geschehen ursächlich auf sie zurückzuführen. Wollte man das Weltgeschehen begreifen, so galt es, sich des Opfers begrifflich zu bemächtigen. So nahm die Philosophie die Gestalt der Opferspekulation an. Der Schluß lag nun nahe, daß, wer das Wesen des Opfers und damit die Geheimnisse des Weltgeschehens verstehe, damit auch in den Besitz der Kräfte gelange, auf deren Erwerb man es im Opfer letztlich abgesehen hatte. So wurde das Wissen um das Opfer schließlich neben dem Opfer selbst zum Mittel zur Erlangung des höchsten Gutes, nach dem man sich sehnte. Der Priester wurde Philosoph.

9. Je energischer die Spekulation sich darauf legte, hinter die letzte Ursache alles Weltgeschehens zu gelangen, und je mehr die religiöse Praxis im Opfer und in der Askese es versuchte, in den Besitz der höchsten Kraft zu gelangen, desto größeren Wert erhielt diese Kraft, mit der man natürlich die letzte Ursache allen Geschehens in Verbindung brachte und in der man jetzt erst recht das höchste Gut sah, für das Denken und Fühlen, desto geringfügiger und wertloser erschien alles andere. Was auch alles mit dazu geführt haben mag, Tatsache ist, daß in der auf die Periode der Brāhmanas folgenden Periode der Āranyaka's und der Upaniṣaden das höchste Gut der Welt der irdischen Wirklichkeit so gut wie völlig entrückt und in das Gebiet des Geistigen, des Transszendenten gerückt, das Gebiet des Sinnlichen und Körperlichen dagegen zu etwas Wertlosem, ja mehr zu etwas Schädlichem, für die Erlangung des höchsten Gutes geradezu Hinderlichem geworden ist. Der Gegensatz zwischen dem höchsten Gut, das man nicht hat, das man aber haben möchte, und dem, was man hat, beginnt sich sogar zu dem Gegensatz von wirklich und unwirklich, von Sein und Nichtsein zu steigern. Wirklich allein ist jenes höchste Gut; alles andere ist unwirklich. Natürlich konnte nun diese Steigerung des höchsten Gutes zu einem von allem anderen absolut verschiedenen und alles andere absolut über-

ragenden Etwas nicht ohne Wirkung auf die Vorstellung von den Mitteln zur Erlangung desselben bleiben. An Irdisches geknüpfte Mittel wie Opfer mußten natürlicherweise an Bedeutung verlieren und das Sinnlich-Körperliche zurückdrängende Mittel wie Askese und geistige Mittel wie das Wissen an Bedeutung gewinnen.

10. Mit der in der Periode der Upanisaden gewonnenen Erkenntnis, daß das höchste Gut weit jenseits alles Irdischen liege, hat die indische Religion eigentlich erst ihr wahres Gepräge erhalten. Was vor ihr liegt, trägt im Wesentlichen den Charakter der Vorbereitung. Wir können es auch so ausdrücken: die Zeit vor den Upanisaden hat allerlei Material zutage gefördert, das eigentliche Thema aber wurde erst in ihnen gefunden; hat eine Menge von Bausteinen geliefert, der Plan für den Bau aber wurde erst in ihnen entworfen. Nun dürfen wir das aber nicht so verstehen, als wenn mit ihnen die Entwicklung abgeschlossen sei, als hätten wir in ihnen die fertige Religion Indiens. Im Gegenteil, sie bilden nur insofern den Abschluß, als sie das Thema oder den Plan deutlich erkennen lassen. Das Thema aber bedarf noch der Bearbeitung und der Plan noch der Ausführung. Die bieten sie nur den Ansätzen nach. Zur wirklichen Bearbeitung und Ausführung ist es erst in der Folgezeit gekommen. So bilden die Upanisaden viel mehr den eigentlichen Anfang der Religion Indiens als ihren Abschluß und Vollendung. Bis einschließlich der Periode der Upanisaden kann streng genommen nur von einer werdenden Religion Indiens geredet werden. Erst die Zeit, die folgt, zeigt uns eine in feste Gestalt gebrachte Religion in Indien. Bis zu den Upanisaden war es ein Suchen, in ihnen haben wir ein Finden, die Zeit darauf aber verwertet das Gefundene.

11. So wichtig die Zeit bis zu den Upanisaden auch ist, weil sie den Stoff und das Thema, die Bausteine und den Bauplan liefert, so muß uns für unsere Untersuchung doch besonders die Zeit nach den Upanisaden interessieren, die Zeit, die uns feste Gebilde zeigt. Denn erst das abgeschlossen vor einem Liegende eignet sich für eine wirkliche Vergleichung; denn jedes Urteil, das

sich auf noch nicht fertig Abgeschlossenes gründet, hat natürlicherweise etwas Schwankendes, Unsicheres. Natürlich kommt auch dem, was die Upanisaden lehren, größte Bedeutung zu, und es muß mit berücksichtigt werden, weil ohne dasselbe die Folgezeit gar nicht verstanden werden kann.

Eine leicht zu fassende Größe stellt allerdings die Religion Indiens in der Zeit nach den Upanisaden nicht dar. Das in diesen gegebene Thema und der in ihnen gezeichnete Bauplan hat nämlich in der Folgezeit eine Reihe verschiedener Bearbeitungen gefunden. Dies hat seinen Grund einmal in der nicht einheitlichen Benutzung des in der Vorzeit gesammelten und herbeigeschafften Materials, sodann in dem Auftauchen neuen Materials und endlich in der Verschiedenheit der Bearbeiter desselben. Wenn nun die Verschiedenheit auch nicht so groß und tiefgehend ist, um das von den Upanisaden aufgestellte Thema und den Plan nicht deutlich in all den Gebilden der Folgezeit erkennen zu lassen, so ist sie doch andererseits groß und tiefgehend genug, um beachtet und berücksichtigt zu werden.

Wir werden zum Zwecke der Lösung der uns gestellten Aufgabe zunächst einen Überblick über die Erlösungslehre der Upanisaden geben, da deren Kenntnis, wie aus dem Vorhingesagten sich ergibt, unerläßlich notwendig ist, um die Folgezeit zu verstehen, und dann die Erlösungslehren einiger Hauptvertreter der Folgezeit folgen lassen, und zwar die des Sāmkhya, des Yoga, des Vedānta, der Bhagavadgītā, des Rāmānuja, des Saiva-Siddhānta. Eine Auswahl muß getroffen werden Ich glaube, daß die obige Auswahl unseren Zwecken völlig entspricht.

Die Erlösungslehren dieser Gebilde objektiv vorzuführen, wird die Aufgabe des ersten Teiles unserer Untersuchung sein. In einem zweiten Teile werden wir dann untersuchen, ob und wiefern sie etwa geeignet sind, ein erleuchtendes Licht auf das Neue Testament zu werfen und uns zu einem tieferen Verständnis desselben zu verhelfen, und sodann drittens, ob und wie in der Evangeliumsverkündigung an die Inder an das in ihren Erlösungslehren Vorliegende anzuknüpfen ist.

A. Darstellung indischer Erlösungslehren.

I. Die Erlösungslehre der Upanisaden[1].

I. 1. Die Religion Indiens war ursprünglich eine Religion des Diesseits. Man erstrebte vor allem irdische Güter. Durch Opfergaben suchte man die Götter zunächst dazu zu bewegen, dann aber zu zwingen, sie zu gewähren. Im weiteren Verlauf der Entwicklung schob man die Götter zur Seite und glaubte, das, was man nötig habe, sich selbst verschaffen zu können, indem man sich, sei es durch Opfer, sei es durch Askese, in den Besitz von Kräften zu bringen versuchte, durch die alles zu erlangen sei. Je länger je mehr aber zog man auch das Leben nach dem Tode mit in den Bereich seiner Wünsche hinein. Auch Unsterblichkeit, Befreiung von dem Wiedertode in der Welt des Jenseits sollten die Kräfte, mit denen man sich anzufüllen strebte, sicherstellen, ja dies vor allem.

Das Streben, in den Besitz von Kräften zu gelangen, die das Wohlergehen hier und im Jenseits sicherstellen, legte die Frage nahe, wo sie zu finden seien. Wie Chând. Up. VII, 10[2] nahelegt, hat man sie u. a. auch in irgend einer Naturkraft konzentriert gesucht. Aber irgend eine Naturkraft als die höchste, alles in sich beschließende und zu allem den Zugang eröffnende

---

[1]) Ich beschränke mich in der folgenden Darstellung der Erlösungslehre der Upanisaden auf die sogenannten älteren Upanisaden, da die jüngeren deutlich Spuren von Einflüssen späterer Entwicklungsstufen indischer Religionsgeschichte zeigen.

Es handelt sich bei den Upanisaden nicht um systematisch aufgebaute Werke, sondern vielmehr um Aphorismen, um nur lose miteinander verknüpfte Gedankenspäne, untermischt mit mythologischen Vorstellungen. Ihre Verfasser waren noch keine geschulten Denker. Wir haben in den Upanisaden die ersten Versuche, vom mythologischen und in magischen Vorstellungen befangenen Denken zum philosophischen, begrifflichen Denken fortzuschreiten.

Zitiert sind die Upanisaden im Folgenden nach Deußen: Sechzig Upanishad's des Veda.

[2]) „Wasser nur im festen Zustand ist diese Erde, die Luft, der Himmel, die Berge, die Götter und Menschen, Vieh und Vögel, Kräuter und Bäume, wilde Tiere bis zum Gewürm, Motten und Ameisen: sie sind Wasser im festen Zustand."

Kraft bot doch zu wenig Garantie, dessen teilhaftig zu werden, was man nötig zu haben schien, einmal weil sie sich einem, wie die Erfahrung zeigt, zu leicht entzieht und sich nur schwer dem menschlichen Willen unterwirft, sodann weil man von ihr schwerlich bis in das Jenseits hinüberreichenden Nutzen wie Befreiung von dem Wiedertod und Unsterblichkeit erwarten konnte. Der Gedanke an das Jenseits, der immer mehr der vorherrschende wurde, legte es nahe, die höchste Kraft in irgend etwas Übersinnlichem, in einer Wesenheit jenseits der Wesenheiten des Irdischen und des hier auf Erden Sichtbaren und Spürbaren zu suchen. Das Verlangen aber, in den Besitz dieser Kraft zu gelangen und sich dadurch das Heil, das man wünschte, zu sichern, legte es nahe, die Allkraft wiederum in diese Welt zu verlegen, aber nicht in die Welt der Außendinge, sondern des Inneren. Nur eine in dem Bereiche des eigenen Ich liegende Instanz bot Sicherheit genug, wirklich angeeignet werden zu können und persönlichen Nutzen zu gewähren.

Dem Vedaworte, das als ewig, als nicht entstanden galt, wohnte eine alle Welten umspannende Macht inne. Das mit ihm unzertrennlich verbundene Opfer und die ihm zugeschriebene Wirkung waren dafür ein Beweis. Zugleich war der Schlüssel zu dieser Macht in der Hand des Menschen. Erst dadurch, daß der Mensch das Vedawort durch das richtige Aussprechen am richtigen Orte beim Opfer anwandte, wurde es zu der alles beherrschenden Macht. Als Bezeichnung für die im Vedawort wohnende Macht kam nun sehr früh das Wort Brahman auf. Man verstand darunter, wie Oldenberg[1] es treffend definiert hat, das Fluidum oder die Potenz geistig-zauberhafter Macht samt ihrer Verkörperung einerseits in heiligen Sprüchen, Zaubersprüchen und dergleichen Riten, andererseits in dem Stande der Brahmanen, welche jene Macht besitzen[2].

2. Diesen Begriff des Brahman, der, wie aus dem Gesagten deutlich hervorgeht, nahe mit dem des Mana, Orenda in der primitiven Religion verwandt ist, benutzten nun die Denker der Upanisaden als das Gefäß, in das sie ihre Gedanken über die All-Kraft füllten, in der alles enthalten und mit einem Griff zu erlangen sei. Sie sahen aber die All-Kraft nicht nur in ge-

[1]) Streitbergs Anzeiger für indogermanische Sprach- und Altertumskunde VIII (1897).

[2]) Verwandt, nur aus einer anderen Vorstellungsweise herausgewachsen, nämlich anstatt aus der des Opfers aus der der Askese, ist mit dem Begriff Brahman der des Tapas (Hitze), worunter wir das magisch-zauberische Fluidum der Kasteiungskraft zu verstehen haben, vermittels deren der Weltschöpfer Prajāpati nach tausendjähriger heißer Kasteiung die Welt erschaffen konnte und die die Ṛṣi's so mächtig machte, daß die Macht der Götter vor der ihrigen verblaßte.

wissen Dingen, d. h. in den mit dem Opfer in Beziehung stehenden heiligen Sprüchen, Geräten, Priestern enthalten und von da aus auf andere Dinge einwirkend. Sie machten aus der Zauberkraft eine alles Seiende durchdringende und beherrschende Kraft. Alles erklärten sie als erfüllt von ihr; ohne sie existierte nach ihrer Meinung schlechterdings nichts. Daß der Ursprung aller Dinge dabei auf sie zurückgeführt wurde, ist selbstverständlich. Alles, was existiert, ist aus dem Brahman hervorgegangen, aber nicht, um ein von ihm gesondertes Dasein zu führen[1]. In das, was aus ihm hervorgegangen ist, ist es wieder eingetreten, ihm innewohnend, es belebend. Es ist der innere Lenker der Erde und aller Elemente, gibt den Wesen nicht nur Namen und Gestalt, sondern bewegt sie auch und regiert sie. In ihm verschwindet die Mannigfaltigkeit, wird alles zu einer Einheit zusammengefaßt.

Daß das Brahman so in allem Gewordenen zugegen ist, wird in so starken Ausdrücken beschrieben, daß es scheinen könnte, als identifizierten die Upanisaden es geradezu mit dem All. Eine solche Identifizierung liegt aber meines Erachtens in den älteren Upanisaden noch nicht vor. Brahman ist in allem, aber es ist noch nicht das All. Trotz aller Betonung der absoluten Abhängigkeit alles Seienden vom Brahman ist und bleibt dieses doch wesentlich von ihm verschieden, und zwar nicht etwa in dem Sinne, daß ihm allein ein Sein, allem anderen aber nur ein Nichtsein, ein Schein-Sein zukomme — zu der Lehre von der Welt als Illusion finden sich nur Ansätze in den älteren Upanisaden —, auch nicht nur in dem Sinne, daß ihm allein Sein an sich, allem anderen aber nur ein abgeleitetes Sein zukomme, oder daß es als eine rein geistige Wesenheit dem Nichtgeistigen gegenübergestellt wird, sondern auch in dem Sinne, daß ihm ein von aller Weltbeziehung freies Sein zugeschrieben wird, daß es nicht nur als eine dem Weltall immanente, sondern auch als eine von allem Gewordenen losgelöste Wesenheit existiert. In ihm ist alles beschlossen, zugleich aber besteht es auch jenseits von allem, in

[1]) Die Schöpfung wird durchweg im Sinne der Emanation gefaßt. Doch sind die Aussagen über die Schöpfung noch höchst unklar. Man bewegt sich durchweg noch völlig in der mythologischen Vorstellungsweise der Vorzeit.

absoluter Isoliertheit für sich. Es ist die Weltseele, aber es ist nicht nur Weltseele. „Jenes ist voll, und voll dieses; aus Vollem Volles wird geschöpft; zieht man vom Vollen ab Volles, bleibt doch das Volle übrig noch. Om! Die Weite ist Brahman, die Weite; die uranfängliche, lufterfüllte Weite.“ Brhad Up. 5, 1.

3. Wir haben in den Upanisaden aber nicht nur eine Weiterbildung und Vertiefung des ursprünglich als Zauberkraft gefaßten Brahman zu der Vorstellung einer Allkraft, sondern auch des Gedankens, daß die Zauberkraft von einem Priester gehandhabt werden kann. Wenn das Brahman der innere Lenker der Erde und ihrer Elemente ist, dann liegt der Gedanke nahe, daß es erst recht der innere Lenker der Menschen ist. Kräuter und Bäume enthalten Saft, bei den Tieren tritt noch Bewußtsein hinzu, der Mensch dagegen ist das brahmanhafteste, brahmandurchdrungenste Wesen. Diese Überordnung soll doch sicherlich besagen, daß das Brahman im Menschen in höherem Maße zugegen ist. Die Welt ist eine Schöpfung Brahmans, der Mensch dagegen eine Erscheinungsform. Dies wird sogar zu dem Gedanken gesteigert, daß seine Seele geradezu das Brahman selbst ist, daß sie nicht nur von ihm angefüllt, sondern ganz und gar identisch mit ihm ist. Sie ist nicht nur ein Teil, sondern das ganze, volle Brahman. Mit immer größerer Energie, ja Leidenschaftlichkeit wird es als der Weisheit Schluß verkündigt: das Brahman und der Âtman, die Weltseele und die menschliche Seele, das Welt-Ich und das menschliche Ich, die Allkraft und das Selbst sind synonyme Begriffe. „Dieser Geist (purusa), dessen Stoff Verstand, dessen Wesenheit Licht ist, wohnt hier innen im Herzen, wie ein Reiskorn oder Gerstenkorn — und ebenderselbe ist der Herr des Weltalls, der Fürst des Weltalls; er regiert dieses Ganze, was immer vorhanden ist.“ Brh. Up. 5, 6.

Es war der Trieb nach Erlösung, nach einer möglichst hohen Erhebung über alles Irdische mit seinen Unvollkommenheiten, seinen Leiden und Plagen, seinem Werden und Vergehen, der die Denker der Upanisaden zur Aufstellung des Satzes „tat twam asi“ — „Dieses, das Brahman, bist du“ hat kommen lassen. Insofern steht der Erlösungsgedanke im Hintergrunde der Brahman-

Atmanlehre. Nachdem man aber zu dieser gekommen war, wurde sie für den weiteren Ausbau des Erlösungsgedankens maßgebend.

Es hat den Anschein, als ob sich auf die Brahman-Atmanlehre überhaupt keine Erlösungslehre aufbauen ließe. Ist die Seele gleich Brahman und ist dieses die alles in sich beschließende und beherrschende und doch auch außerhalb des Alls in seliger Isoliertheit stehende Allkraft, dann befindet sie sich in einem Zustande, über den hinaus eine Erhebung schlechterdings nicht möglich ist, dann hat und ist sie doch bereits, was zu haben und zu sein auch die weitgehendsten Wünsche sich nur ausdenken können!

Trotzdem behaupten die Upanisaden die Notwendigkeit einer Erlösung, geben Mittel und Wege zur Erlösung an und reden von einem Zustande des Erlöstseins im Unterschied von einem Zustand des Unerlöstseins.

4. Wenn es auch nicht geradezu ausgesprochen wird, so erwecken die Kosmogonien, die wir in bunter Mannigfaltigkeit in den Upanisaden finden, doch den Eindruck, als ob die Weltschöpfung als ein kosmisches Unglück angesehen wird. Das Brahman war im Anfang allein. Aus ihm ging dann die Materie hervor, zunächst in chaotischer Gestaltlosigkeit ohne Name und Form. In den von alten mythologischen Vorstellungen am reinsten sich haltenden Kosmogonien wird freilich für dieses Hervorgehenlassen der Materie überhaupt kein Motiv angegeben, vielfach aber erscheint ein gewisses Begehren als Motiv, d h. gerade das, dem, wie mir sehen werden, alles Unheil zugeschrieben wird. Was das Motiv auch gewesen sein mag, so viel geht aus den Kosmogonien der Upanisaden deutlich hervor, daß, nachdem einmal die ungestaltete Materie aus dem Brahman hervorgegangen war, dieses aus der Erwägung heraus: „Wie könnte dieses ohne mich bestehen?" (Aitar. Up. 1, 1, 11) gestaltend und belebend in die Materie eingetreten ist, und zwar als Weltseele und als Einzelseele. Diese Verbindung des Brahman-Atman mit der Materie ist nun der Grund, daß trotz der Lehre von der Identität der menschlichen Seele mit dem Brahman von einer Erlösung nicht nur gesprochen werden kann, sondern auch muß.

Der Gedanke, daß das Vorhandensein einer Welt der Materie für Brahman als Weltseele irgend welche üble Folgen hat, liegt an sich nahe, findet sich aber in den Upanisaden nicht, wird vielmehr durch die Epitheta, die ihm beigelegt werden, und die alle darauf hinzielen, zu zeigen, daß es durch seine Weltbezogenheit völlig unberührt bleibt, abgelehnt. Desto deutlicher und energischer, wenn auch nicht begreiflich, wird dafür aber auf die Wirkung hingewiesen, die die Verbindung mit der Materie für Ātman-Brahman als Einzelseele hat. Die Einzelseele ist und bleibt zwar trotz aller Weltbezogenheit das Brahman, sie wird aber als in das Werden der Welt hineingezogen und als darunter leidend angesehen.

Einige Aussagen legen aber trotz aller Betonung der Identität von Brahman und Seele den Gedanken nahe, als ob durch das Hervorgehen der Welt aus Brahman eine gewisse Teilung desselben stattgefunden hat, als ob die Seelen doch nicht mehr so völlig und ganz das ganze Brahman sind. Die Chānd. Up. 6, 9. 10. 13 über das Verhältnis der Einzelseelen zum Brahman gebrauchten Bilder von den Säften mancherlei Bäume, aus denen die Bienen den Honig bereiten (9), von den Flüssen, die im Osten gegen Morgen und im Westen gegen Abend fließen und lauter Ozean werden (10), von dem Wasser, in dem Brahman als das Salz zugegen ist (13), legen wenigstens den Gedanken nahe, daß die Denker der Upanisaden geneigt gewesen sind, die Identität von Brahman und Einzelseelen während der Zeit der Weltgebundenheit zum mindesten als gestört anzusehen. Eine gewisse Einschränkung der Identitätslehre klingt auch aus folgender Stelle heraus: „Gleichwie die Spinne durch den Faden aus sich herausgeht, wie aus dem Feuer die winzigen Fünklein entspringen, also auch entspringen aus diesem Ātman alle Lebensgeister, alle Welten, alle Götter, alle Wesen. — Sein Geheimname ist: „Die Realität der Realität"; nämlich die Lebensgeister sind die Realität, und er ist ihre Realität." Brhad. Up. 2, 1. 20.

Wenn wir diese Stellen richtig interpretieren, dann haben die Seelen dadurch, daß Brahman aus sich das Weltall hervorgehen ließ, eine gewisse Einbuße an ihrem Identischsein mit ihm erlitten, die verantwortlich für ihre Erlösungsbedürftigkeit ist. Dabei bleiben die Upanisaden aber nicht einmal stehen. Brhad. Up. 4, 4. 5 lesen wir: „Wahrlich dieses Selbst ist das Brahman, bestehend aus Erkenntnis, aus Manas, aus Leben, aus Auge, aus Ohr, bestehend aus Erde, aus Wasser, aus Wind, aus Äther, bestehend aus Feuer und nicht aus Feuer, aus Luft und nicht aus Luft, aus Zorn und nicht aus Zorn. aus Gerechtigkeit und nicht aus Gerechtigkeit, bestehend aus allem. Je nachdem einer nun besteht aus diesem oder aus jenem, je nachdem er handelt, je nachdem er wandelt, danach wird er geboren." Und Īśā. Up. 5 heißt es: „Rastend ist es und doch rastlos, ferne ist es und doch so nah! In allem ist es inwendig, und doch außerhalb von allem da." Hiernach sind alle Gegensätze, die das Unheil der Einzelseelen verursachen, bereits als latent im Indifferenzzustand im Brahman gegenwärtig und bei dem Hervorgehen der Welt aus

ihm den Seelen als Mitgift mitgegeben gedacht, erscheint es also wenn auch nicht gerade als an dem Leidenszustand der Einzelseelen teilhabend, so doch als irgendwie verantwortlich dafür.

5. Wie dem auch sein mag, die Einzelseelen stehen in Verbindung mit der Materie; und dies ist ihr Verhängnis. „Ja, dämonisch ist dies Weltall, von blinder Finsternis bedeckt! Darin gehn nach dem Tode alle, die ihre Seele mordeten.“ Îśâ-Up 3. Es ist dieses Sein in dem dämonischen, soll wohl heißen wie Dämonen quälenden, von blinder Finsternis bedeckten Weltall nicht ein zeitlich, etwa auf ein Menschenleben, beschränktes, sondern vielmehr ein ewiges, über den Tod hinaus reichendes. Als dieses Weltall aus Brahman hervorging, begann das Verquicktsein der Seelen mit der Materie und geht nun fort. Der Tod bedeutet kein Ende dieses Zustandes. Denn stirbt einer, so geht er wieder in eine neue Gestalt hinein. Ein Dasein folgt dem anderen. „Dieser Leib freilich stirbt, wenn er vom Leben verlassen wird, nicht aber stirbt das Leben.“ Chând. Up. 6, 9. 3.

6. Ganz einheitlich sind die Vorstellungen von dem Übertritt der Seelen aus einer Daseinsweise in eine andere nicht. Es finden sich Stellen, die die Sache so darstellen, als wenn sie nach dem Tode unmittelbar in eine neue Daseinsweise übergehen. So lesen wir z. B. Brhad. Up. 4, 4, 2—3: „Alsdann wird die Spitze des Herzens leuchtend; aus dieser, nachdem sie leuchtend geworden, ziehet der Âtman aus, sei es durch das Auge oder durch den Schädel, oder durch andre Körperteile. Indem er auszieht, zieht das Leben mit aus; indem das Leben auszieht, ziehen alle Lebensorgane mit aus. Er ist von Erkenntnisart, und was von Erkenntnisart, das zieht ihm nach. Dann nehmen ihn das Wissen und die Werke bei der Hand und seine vormalige Erfahrung. Wie eine Raupe, nachdem sie zur Spitze des Blattes gelangt ist, einen anderen Anfang ergreift und sich selbst dazu hinüberzieht, so auch die Seele, nachdem sie den Leib abgeschüttelt und das Nichtwissen (zeitweilig) losgelassen hat, ergreift sie einen anderen Anfang und zieht sich selbst dazu hinüber.“ Nach der Chând. Up. dagegen scheinen die Seelen beim Tode zu dem Allwesen zurückzukehren, um von dort wieder zu einem neuen Dasein hervorzukommen. „Bei diesem Menschen, o Teurer, wenn er dahinscheidet, geht die Rede ein in das Manas, das Manas in den Prâna, der Prâna in die Glut, die Glut in die höchste Gottheit.“ „Diese Ströme, o Teurer, fließen im Osten gegen Morgen und im Westen gegen den Abend; von Ozean zu Ozean strömen sie (sich vereinigend), sie werden lauter Ozean. Gleichwie diese daselbst nicht wissen, daß sie dieser oder jener Fluß sind, also, fürwahr, o Teurer, wissen auch alle diese Kreaturen, wenn sie aus dem Seienden wieder hervorgehen,

nicht, daß sie aus dem Seienden wieder hervorgehen. Selbige, ob sie hier Tiger sind oder Löwen, oder Wolf, oder Eber, oder Wurm, oder Vogel, oder Bremse, oder Mücke: was sie immer sein mögen, dazu werden sie wiedergestaltet." Chând. Up. 6, 8, 7; 6, 10, 1 u. 2. Wieder ganz anders wird der Übergang in eine neue Daseinsform Brhad. Up. 6, 2. 16 und Chând. Up. 5, 10. 5 geschildert. Hier wird von zwei Wegen geredet, vom Götterwege, der zum Brahman hinführt für die Seelen, die die Erlösung erlangt haben — „die den gehen, für die ist zu diesem irdischen Strudel keine Rückkehr — keine Rückkehr" Chând. Up. 4, 15. 5. — und vom Väterweg, der nach langen Wanderungen zur Welt zurückkehrt. „Hingegen diejenigen, welche durch Opfer, Almosen und Askese die (Himmels-) Welten erwerben, die gehen ein in den Rauch (des Leichenfeuers), aus dem Rauche in die Nacht, aus der Nacht in die dunkle Hälfte des Monats, aus der dunklen Hälfte des Monats in das Halbjahr, in welchem die Sonne südwärts gehet, aus dem Halbjahre in die Väterwelt, aus der Väterwelt in den Mond. Wenn sie in den Mond gelangt sind, werden sie Nahrung. Daselbst, gleichwie man den König Soma mit den Worten: „schwill an und schwinde" genießt, also werden sie von den Göttern genossen. Selbige, nachdem dieses verstrichen, so gehen sie ein hier in den Äther, aus dem Äther in den Wind, aus dem Winde in den Regen, aus dem Regen in die Erde. Nachdem sie in die Erde gelangt, so werden sie zur Nahrung und werden abermals in dem Mannfeuer geopfert und darauf in dem Weiberfeuer gezeugt, und erstehen aufs neue zu den Welten. In dieser Weise laufen sie um im Kreise". Brhad. Up. 6, 2. 16[1].

7. Im unmittelbaren Anschluß an die soeben zitierte Brhad.-Up.-Stelle finden wir folgende Worte: „Aber die, welche diese beiden Pfade nicht kennen, die werden zu dem, was da kreucht und fleucht und was da beißet." Diese Worte, verglichen mit den Worten, mit denen die Beschreibung des Väterweges eingeleitet wird, beweisen, daß die Denker der Upanisaden nicht nur die Vorstellung von einer Wiedergeburt hier auf Erden gehabt haben, sondern daß sie die Existenzform der Wiedergeborenen auch von dem Verhalten während der vorangegangenen Existenzen abhängig sein lassen, ja auch das Ergehen in der Zeit zwischen Tod und Wiedergeburt. Davon, daß die Bösen in die Hölle gehen und dort für ihr schlechtes Verhalten peinvolle Qualen erleiden müssen, während die Guten, d. h. die relativ Guten und nicht die absolut Guten, die ja auf dem Götterwege ins Brahman

[1]) Nach Kauf. Up. 1, 2 führt der Götterweg über den Väterweg und zwar nach einem bestandenen Examen durch den Mond.

eingehen, um nicht wieder zurückzukehren, auf dem Väterwege vorübergehend in die Götterwelt gelangen, findet sich allerdings in den älteren Upanisaden noch keine Spur. Die Hölle als Zwischenstufe für die Bösen ist eine spätere Erfindung. Nur als Ort der Vergeltung für ganz grobe Sünder, von dem es kein Zurück mehr gibt, kennt die Chānd. Up. die Hölle, was man wohl als ein Überbleibsel von alten, durch die Seelenwanderungsvorstellung noch nicht absorbierten Vorstellungen ansehen muß. Die betr. Stelle lautet: „Der Dieb des Goldes und der Branntweintrinker, Brahmanenmörder, Lehrers Bett Beflecker, diese vier, und fünftens, wer mit ihnen umgeht, stürzt (in die Hölle)." Chānd. Up. 5, 10. 9. Daß aber die Bösen durch die Wiedergeburt eine weniger günstige Existenzweise erhalten als die Guten, ist bereits klar erkennbare Ansicht auch der älteren Upanisaden. Von denen, die sich eines guten Lebenswandels befleißigt haben, gilt für die neue Geburt: „Wie ein Goldschmied von einem Bildwerke den Stoff nimmt und daraus eine andere, neuere, schönere Gestalt hämmert, so auch diese Seele; nachdem sie den Leib abgeschüttelt und das Nichtwissen (zeitweilig) losgelassen hat, so schafft sie sich eine andere, neuere, schönere Gestalt, sei es der Väter oder der Gandharven oder der Götter oder des Prajāpati oder des Brahmā (der männliche Gott Brahmā) oder anderer Wesen", Brhad. Up. 4, 4. 4, und „Welche nun hier einen erfreulichen Wandel haben, für die ist Aussicht, daß sie in einen erfreulichen Mutterschoß eingehen, einen Brahmanenschoß oder Ksatriyaschoß oder Vaisyaschoß." Chānd. Up. 5, 10. 7. „Die aber einen stinkenden Wandel haben, für die ist Aussicht, daß sie in einen stinkenden Mutterschoß eingehen, einen Hundeschoß oder Schweineschoß, oder in einen Candālaschoß." Chānd. Up. 5, 10. 7.

Das Verhalten in der früheren Geburt, das Karma, entscheidet also über die neue Daseinsart. Was der Mensch tut, ist dasjenige an ihm, was ihn durch alle Existenzen hindurch begleitet, das Ewige an ihm. Als Yājnavalkya bei der großen Redeschlacht am Hofe des Königs Janaka gefragt wurde: „Wenn nach dem Tode dieses Menschen seine Rede in das Feuer eingeht,

sein Odem in den Wind, sein Auge in die Sonne, sein Manas in den Mond, sein Ohr in die Pole, sein Leib in die Erde, sein Ātman in den Ākāśā (Weltraum), seine Leibhaare in die Kräuter, seine Haupthaare in die Bäume, sein Blut und Samen in das Wasser, — wo bleibt dann der Mensch?", da führte er den Frager abseits; „da beredeten sie sich; und was sie sprachen, das war Werk, und was sie priesen, das war Werk. — Fürwahr, gut wird einer durch gutes Werk, böse durch böses." Brhad. Up. 3. 2. 13. Alles geht unter beim Tode, nur das, was getan ist, bleibt als die das weitere Schicksal bestimmende Macht. „Dann nehmen ihn (den Gestorbenen) das Wissen (nach Deußens wohl richtiger Erklärung das Wissen um Gebotenes und Verbotenes) und die Werke bei der Hand und seine vormalige Erfahrung". „Je nachdem einer nun besteht aus diesem oder aus jenem, je nachdem er handelt, je nachdem er wandelt, danach wird er geboren; wer Gutes tut, wird als Guter geboren, wer Böses tut, wird als Böser geboren, heilig wird er durch heiliges Werk, böse durch böses. Darum, fürwahr, heißt es: Der Mensch ist ganz und gar gebildet aus Begierde; je nachdem seine Begierde ist, danach ist seine Einsicht, je nachdem seine Einsicht ist, danach tut er das Werk, je nachdem er das Werk tut, danach ergeht es ihm. — Darüber ist dieser Vers:

Dem hängt er nach, dem strebt er zu mit Taten,
Wonach sein inn'rer Mensch und sein Begehr steht; —
Wer angelangt zum Endziele
Der Werke, die er hier begeht,
Der kommt aus jener Welt wieder
Zu dieser Welt des Werks zurück.

So geht es mit dem Verlangenden." Brhad. Up. 4, 4, 2. 5. 6.

8. Alles, was einem Menschen widerfährt, ist eine Folge seines Tuns. Das Tun ist aber abhängig von der Begierde. Dieser letztere Gedanke wird derartig betont, daß Karma und Begierde geradezu als Synonyme gebraucht werden, daß gesagt wird, das Ergehen hängt ab von dem, was man begehrt. „Welches

Ziel er immer begehren, was er immer wünschen mag, das ersteht ihm auf seinen Wunsch und wird ihm zu teil, des ist er fröhlich", nämlich, wie in den vorhergehenden Versen gesagt wird, die Welt der Väter, die Welt der Mütter, die Welt der Brüder, die Welt der Schwestern, die Welt der Freunde, die Welt der Wohlgerüche und Kränze, die Welt der Speise und des Trankes, die Welt des Gesanges und Saitenspieles, die Welt der Weiber. Chānd. Up. 8. 2. Das Verhängnis der Einzelseele ist also ihre Verknüpfung mit der Welt der Materie, in der sie infolge ihrer Betätigung von Geburt zu Geburt zurückgehalten wird. Was sie aber zur Betätigung veranlaßt, ist die Begierde. Hieraus ergibt sich nun zunächst das Erfordernis für die Erlösung: die Verknüpfung mit der Welt der Materie muß aufgehoben werden. Dazu bedarf es der Unschädlichmachung der Betätigung, und hierzu wieder der Überwindung der Begierde. So wird die Frage nach der Erlösung zur Frage nach der Überwindung der Begierde.

II. 9. Wie kann die Begierde überwunden werden? Aus der Vorzeit empfahlen sich den Denkern der Upanisaden als Mittel zur Erlösung das Opfer, das Vedastudium und die Askese. Es werden diese Mittel aber abgelehnt. Sie sind, wie sich aus der oben zitierten Stelle über den Väterweg Brhad. Up. 6. 2. 16 ergibt, nur nützlich, um vorübergehend in die Himmelswelten zu gelangen und um in günstige Existenzweisen einzutreten, wie die gleichfalls bereits zitierte Stelle Chānd. Up. 5, 10. 4 zeigt. Ihre nur bedingte Bedeutung findet sich besonders deutlich Chānd. Up. 2, 23. 1 ausgesprochen: „Es gibt drei Zweige der Pflicht: Opfer, Vedastudium und Almosengeben ist der erste; Askese ist der zweite; der Brahmanschüler, der im Hause des Lehrers wohnt, ist der dritte, wofern derselbe sich für immer im Hause des Lehrers niederläßt. Diese alle bringen als Lohn heilige Welten", und Brhad. Up. 3. 8, 10: „Wahrlich, o Gārgī, wer dieses Unvergängliche nicht kennt und in dieser Welt opfert und spendet und Buße büßt viel tausend Jahre lang, dem bringet es nur endlichen (Lohn)."

In Widerspruch zu diesen Aussagen finden sich freilich auch Stellen, die solchen Handlungen große Bedeutung zuschreiben. So werden z. B. Brhad.

Up. 5, 2 Göttern, Menschen und Dämonen Bezähmung, Almosengeben und Mitleid als die drei Kardinaltugenden empfohlen. „Eben dieses wiederholt jene göttliche Stimme, der Donner, wenn er sagt: ‚da, da, da', das heißt: ‚bezähmt euch, gebt Almosen, habt Mitleid' — darum soll man diese drei Stücke üben: Bezähmung, Almosengeben, Mitleid." Daß die Befolgung dieser drei Tugenden unmittelbar zur Erlösung führt, wird hier zwar nicht direkt ausgesprochen, doch liegt der Gedanke sehr nahe. Jedenfalls beweist die nachfolgende Stelle, daß die Lehre von den Mitteln der Erlösung noch schwankend ist. „Wer aus der Familie des Lehrers, nach vorschriftsmäßigem Vedastudium in der von der Arbeit für den Lehrer übrig bleibenden Zeit, nach Hause zurückkehrt, im (eigenen) Hausstande in einer reinen (den Brahmanen zum Aufenthalt gestatteten) Gegend das Selbststudium des Veda betreibt, fromme (Söhne und Schüler) erzieht, alle seine Organe in dem Ātman zum Stillstande bringt, auch kein Wesen verletzt, ausgenommen an heiliger Stätte beim [Opfer] — der, fürwahr, wenn er diesen Wandel die Dauer seines Lebens hindurch einhält, gehet ein in die Brahmanwelt und kehrt nicht wieder zurück, — und kehrt nicht wieder zurück" Chând. Up. 8, 15. Hiernach scheint das dem Vedastudium und den Hausvaterpflichten geweihte Leben eines Brahmanen zur Erlösung zu führen, ein Standpunkt, den wir auch im Taitt. Up. vertreten sehen.

„Rechtschaffenheit und Lernen und Lehren des Veda,
Wahrhaftigkeit und Lernen und Lehren des Veda,
Askese und Lernen und Lehren des Veda,
Bezähmung und Lernen und Lehren des Veda,
Beruhigung und Lernen und Lehren des Veda,
Feueranlegung und Lernen und Lehren des Veda,
Agnihotram und Lernen und Lehren des Veda,
Gastfreundlichkeit und Lernen und Lehren des Veda,
Leutseligkeit und Lernen und Lehren des Veda,
Kinder und Lernen und Lehren des Veda,
Ehepflicht und Lernen und Lehren des Veda,
Nachkommenschaft und Lernen und Lehren des Veda.

Nur Wahrhaftigkeit meint Satyavacas Râthîtara. Nur Askese meint Taponitya Paurusisti. Nur Lernen und Lehren des Veda meint Nâka Maudgalya, denn dies sei die Askese". Taitt. Up. 1, 9.

So gewiß man aus der Tatsache, daß sich in den Upanisaden zahlreiche Zaubervorschriften zur Erlangung diesseitiger Kräfte und Güter befinden, nicht den Schluß ziehen darf, daß ihre Religion eine Diesseitsreligion ist, sondern das Vorkommen solcher Zaubervorschriften mit dem Gebundensein der Verfasser an die noch sehr lebendigen Vorstellungen der Vorzeit erklären muß, so gewiß wird man die Bedeutung, die zweifellos an manchen Upanisad-Stellen gottesdienstlichen Handlungen wie Opfern, einem dem Vedastudium

und den Hausvaterpflichten gewidmeten Leben, sowie der Askese zugeschrieben wird, nicht überschätzen dürfen, als hätte man die Erlösung, nach der man sich sehnte, von solchen Werken erwartet. An sich liegt ja der Gedanke nahe, sie hätten solchen Werken vorbereitenden Wert zugeschrieben. Später hat man das getan. Ihnen hat aber meines Erachtens eine solche Bewertung der Werke noch fern gelegen. Wenn sie jene Dinge priesen, so standen sie dabei unbewußt unter dem Banne der Vorzeit, oder machten absichtlich der Autorität der Vorzeit Konzessionen.

10. Auf welche Gründe man das gelegentliche Anpreisen von Werken auch zurückführen mag, so viel steht fest, daß uns das nicht zwingt, den vorhin ausgesprochenen Satz, daß die Denker der Upanisaden Werke wie Opfer, Vedastudium, Askese als Mittel zur Erlösung ablehnen, preiszugeben. Sie kennen letzten Endes nur ein Mittel, das die Erlösung herbeiführt, das Wissen. Man kann es geradezu das Thema der Upanisaden nennen: durch Wissen allein erlangt man die Erlösung.

11. Das Wissen aber, das zur Erlösung führt, ist nicht das, was man im gewöhnlichen Leben Wissen nennt. „Belehre mich, Ehrwürdiger!" — mit diesen Worten nahte sich Nārada dem Sanatkumāra. Der sprach zu ihm: „Bringe mir vor, was du schon weißt, so werde ich dir das darüber Hinausliegende kund machen." — Und jener sprach: „Ich habe, o Ehrwürdiger, gelernt den Ṛgveda, Yajurveda, Sāmaveda, den Atharvaveda als vierten, die epischen und mythologischen Gedichte als fünften Veda, Grammatik, Manenritual, Arithmetik, Mantik, Zeitrechnung, Dialektik, Politik, Götterlehre, Gebetlehre, Gespensterlehre, Kriegswissenschaft, Astronomie, Schlangenzauber und die Künste der Halbgötter; — das ist es, o Ehrwürdiger, was ich gelernt habe; und so bin ich, o Ehrwürdiger, zwar schriftkundig, aber nicht ātmankundig; denn ich habe gehört von solchen, die dir gleichen, daß den Kummer überwindet, wer den Ātman kennt; ich aber, o Ehrwürdiger, bin bekümmert; darum wollest du mich, o Herr, zu dem jenseitigen Ufer des Kummers hinüberführen!" Und er sprach zu ihm: „Alles, was du da studiert hast, ist nur Name." Chānd. Up. 7. 1, 1—3.

Nicht schriftkundig, sondern ātmankundig muß man sein. Nicht nur die Welt muß man kennen, sondern den Ātman, das

Brahman. „Das Selbst, fürwahr, soll man sehen, soll man hören, soll man verstehen, soll man überdenken, o Maitreyī; fürwahr, wer das Selbst gesehen, gehört, verstanden und erkannt hat, von dem wird diese ganze Welt gewußt.“ Brhad. Up. 2. 4. 5. Das Wissen um Brahman-Ātman führt hin zum Wissen um die Welt und nicht umgekehrt. Wer diese weiß, ohne jenes zu wissen, weiß nur die Schale, die Umhüllung, nicht aber das innerste Wesen des Seienden, besitzt nicht die Wahrheit. „Dreifach, fürwahr, ist diese Welt, Name, Gestalt und Werk. — Dieses, wiewohl es dreifach ist, ist eins, nämlich der Ātman, und der Ātman wiederum, wiewohl er einer ist, ist jenes Dreifache. Dasselbe ist das Unsterbliche, verhüllt durch die Realität; der Prāna (Ātman) nämlich ist das Unsterbliche; Name und Gestalt sind die Realität; durch diese ist jener Prāna verhüllt.“ Brhad. Up. 1. 6. „Das Selbst, das sündlose, frei vom Alter, frei vom Tode und frei vom Leiden, ohne Hunger und ohne Durst, dessen Wünschen wahrhaft, dessen Ratschluß wahrhaft ist, das soll man erforschen, das soll man suchen zu erkennen.“ Chānd. Up. 8, 7. 1.

12. Die Dämonen, an die das zuletzt zitierte Wort gerichtet ist, gingen hin und suchten das Selbst in seiner Verbindung mit dem Körperlichen. Es heißt dann von ihnen: „Da ziehen sie hin, ohne das Selbst wahrgenommen und gefunden zu haben!“ Chānd. Up. 8. 8. 4. Indra dagegen läßt sich weiter belehren. Nicht im Körperlichen muß man den Ātman suchen. Auf die in den Sinnen tätige körperlose Kraft muß man blicken. Nicht von außen her kommt es zum Wissen des Ātman, sondern von innen heraus.

Wiederholt findet sich der Gedanke, daß das Brahman unerkennbar ist. „Nicht sehen kannst Du den Seher des Sehens, nicht hören kannst Du den Hörer des Hörens, nicht verstehen kannst Du den Versteher des Verstehens, nicht erkennen kannst Du den Erkenner des Erkennens.“ Brhad. Up. 3. 4. 2. Stehen solche Stellen nicht im Widerspruch mit der Forderung: „Erkenne das Brahman!“? Man kann hierauf mit ja und mit nein antworten. Verneint wird die Erkennbarkeit Brahmans im doppelten Sinne: einmal für den Zustand der vollendeten Erlösung — in

welchem Sinne, wird später zu erörtern sein —, sodann für den Nichtwissenden, d. h. für den, der es wie die Dinge dieser Welt zu erkennen versucht, nämlich als ein ihm, dem Subjekt, gegenüberstehendes Objekt. Erkennbar aber ist das Ātman-Brahman von innen heraus, für ein mystisches Schauen, oder wie Oldenberg[1] treffend sagt: „nach jener mystischen Steigerung des Bewußtseins, wo wir — um den Gedanken der Upanisaden mit Worten Schellings wiederzugeben — uns aus dem Wechsel der Zeit in unser innerstes, von allem, was von außen her hinzukam, entkleidetes Selbst zurückziehen und da unter der Form der Unwandelbarkeit das Ewige anschauen."

Im Kena-Up. wird dieses mystische, mit dem empirischen Erkennen unvergleichliche Erkennen wie folgt beschrieben:

„Nur wer es nicht erkennt, kennt es,
Wer es erkennt, der weiß es nicht, —
Nicht erkannt vom Erkennenden,
Erkannt vom Nicht-Erkennenden!
In wem es aufwacht, der weiß es
Und findet die Unsterblichkeit;
Daß er es selbst ist, gibt Kraft ihm,
Daß er dies weiß, Unsterblichkeit." Kena-Up. 2. 11 u. 12.

In derselben Weise wird das Wesen des Erkennens des Brahman-Ātman in Brhad. Up. beschrieben:

„Doch wer, versenkt in dieses Leib-Geknetes
Abgrund, den Ātman fand, zu ihm aufwachte,
Der ist allmächtig, ist des Weltalls Schöpfer,
Die Welt gehört ihm, weil er selbst die Welt ist (13).
Doch wer den Ātman anschaute
Als Gott unmittelbar in sich,
Herrn des Vergangnen und Künft'gen,
Der ängstigt sich vor keinem mehr (15). Brhad. Up. 4, 4. 13 u. 15.

13. Wie aber kommt es zu einem solchen mystischen, von jeder Vermittlung, selbst der Denkorgane, absehenden Schauen des

[1]) Oldenberg: Die Lehre der Upanisaden und die Anfänge des Buddhismus, S. 133.

Ātman-Brahman in sich selbst, zu einem solchen Erwachen der Erkenntnis, daß man das Brahman, das man sucht, selbst ist? Sollte es durch die Erfahrungen, die man hier in der Welt des Leidens macht, dazu kommen? Folgende Stelle legt es nahe: „Das, fürwahr, ist die höchste Kasteiung, daß man von Krankheit gequält wird; die höchste Welt erwirbt, wer solches weiß. — Das, fürwahr, ist die höchste Kasteiung, daß sie einen, der dahingeschieden ist, in die Einöde schleppen; die höchste Welt erwirbt, wer solches weiß. — Das, fürwahr, ist die höchste Kasteiung, daß sie einen, der dahingeschieden ist, aufs Feuer legen; die höchste Welt erwirbt, wer solches weiß.“ Brhad. Up. 5, 11. Da das Begehren, d. h. die falsche Stellung zum Irdischen, seine Ursache im Nichtwissen hat, und da das Wissen nötig ist, um vom Begehren frei zu kommen, wird man das Hinnehmen der Leiden meines Erachtens richtiger als eine Frucht des rechten Wissens ansehen müssen denn als ein Mittel zum Wissen.

Wiederholt findet sich dagegen der Gedanke, daß ein Lehrer nötig ist, um zum Erkennen des Ātman-Brahman zu gelangen. Auf die Notwendigkeit eines Lehrers weisen schon die Stellen hin, die es verbieten, eine Lehre oder eine Zeremonie einem anderen als dem eigenen Sohne oder dem Schüler mitzuteilen, z. B. Chānd. Up. 3, 11, 5; Brh. 6. 3. 12, ferner die Stellen, in denen die Ātmankundigen gebeten werden, zu unterweisen, z. B. Brhad. Up. 2, 1, 14. „Denn ich habe Männer, die Ew. Ehrwürden gleichen, sagen hören, daß das Wissen, welches man vom Lehrer lernt, am sichersten zum Ziele führt.“ Chānd. Up. 4, 9. 3. An einer anderen Stelle des Chānd. Up. finden wir den Dienst, den der Lehrer leistet, näher beschrieben. Die vom Lehrer nicht Belehrten werden mit einem Manne verglichen, der mit verbundenen Augen in eine Einöde geführt ist und nun den Weg nicht zurückfinden kann. Es heißt dann weiter: „Aber, nachdem jemand ihm die Binde abgenommen und zu ihm gesprochen: ‚dort hinaus liegen die Gandhärer (seine Landsleute), dort hinaus gehe‘, gelangt er von Dorf zu Dorf sich weiterfragend, belehrt und verständig zu den Gandhärern heim“; also auch ist ein Mann, der hienieden einen Lehrer gefunden, sich bewußt: „diesem (Welttreiben)

werde ich nur so lange angehören, bis ich erlöst sein werde, darauf werde ich heimgehen." Chānd. 6, 14.

Die Binde nimmt der Lehrer vom Auge, lehrt das richtige, d. h. das mystische, in sich gekehrte Schauen, zeigt den Weg durch die verwirrende Mannigfaltigkeit der sinnlichen Erscheinungswelt zu dem alles seienden Ātman-Brahman.

14. Durch mystisches Schauen muß man ātmankundig werden, um von dem Verquicktsein mit der sinnlichen Welt erlöst zu werden. Was die Seele mit der Welt verquickt, ist die auf sie gerichtete Begierde. Man richtet sie aber auf die Welt, weil man etwas von ihr erwartet. Weiß man, daß das Selbst sündlos, frei von Alter, frei vom Tode und frei vom Leiden, ohne Hunger und ohne Durst, sein Wünschen und sein Ratschluß wahrhaft ist (Chānd. Up. 8, 7, 1), und daß dieses Selbst identisch ist mit dem alles beherrschenden Brahman, dann wird man von ihr, von der das Gegenteil gilt, nichts mehr erwarten, wird sich von ihr abwenden. Solange man ihr zugewandt ist, kehrt man „zu dieser Welt des Werks zurück. So geht es mit dem Verlangenden. Nunmehr von dem Nichtverlangenden. Wer ohne Verlangen, frei von Verlangen, gestillten Verlangens, selbst sein Verlangen ist, dessen Lebensgeister ziehen nicht aus; sondern Brahman ist er, und in Brahman geht er auf. Darüber ist dieser Vers:

Wenn alle Leidenschaft schwindet,
Die nistet in des Menschen Herz,
Dann wird, wer sterblich, unsterblich,
Schon hier erlangt das Brahman er.

Wie eine Schlangenhaut tot und abgeworfen auf einem Ameisenhaufen liegt, also liegt dann dieser Körper; aber das Körperlose, das Unsterbliche, das Leben ist lauter Brahman, ist lauter Licht." Brhad. Up. 4, 4, 6 u. 7. „Wer ihn erkannt hat, der wird ein Muni. Zu ihm auch pilgern hin die Pilger, als die nach der Heimat sich sehnen. Dieses wußten die Altvordern, wenn sie nicht nach Nachkommenschaft begehrten und sprachen: ‚Wozu brauchen wir Nachkommen, wir, deren Seele diese Welt ist!' Und

sie standen ab von dem Verlangen nach Kindern, von dem Verlangen nach Besitz, von dem Verlangen nach der Welt und wanderten umher als Bettler. Denn Verlangen nach Kindern ist Verlangen nach Besitz, und Verlangen nach Besitz ist Verlangen nach der Welt; denn eines wie das andere ist eitel Verlangen. Er aber, der Ātman, ist nicht so und ist nicht so. Er ist ungreifbar, denn er wird nicht ergriffen, unzerstörbar, denn er wird nicht zerstört, unhaftbar, denn es haftet nichts an ihm; er ist nicht gebunden, er wankt nicht, er leidet keinen Schaden. (Wer solches weiß), den überwältigt beides nicht, ob er darum (weil er im Leibe war) das Böse getan hat und ob er das Gute getan hat; sondern er überwältigt beides; ihn brennet nicht, was er getan und nicht getan hat. Das sagt auch der Vers:

Das ist das Brahmanfreundes ew'ge Größe,
Die nicht durch Werke zunimmt oder abnimmt;
Man folge ihrer Spur, wer sie gefunden,
Wird durch das Werk nicht mehr befleckt, das böse.

Darum wer solches weiß, der ist beruhigt, bezähmt, entsagend, geduldig und gesammelt, nur in sich selbst sieht er das Selbst, alles sieht er an als das Selbst; nicht überwindet ihn das Böse, er überwindet alles Böse; nicht verbrennet ihn das Böse, er verbrennet alles Böse; frei von Bösem, frei von Leidenschaft und frei von Zweifel, wird er ein Brāhmana, o König, er, dessen Welt das Brahman ist." Brhad. Up. 4. 4, 22—23.

15. Wer den Ātman kennt, der ist frei von Begierde, dem schadet auch das, was er tut, nicht mehr. Das Karma hält ihn nicht mehr fest im Samsāra. „Da sprach Indra zu ihm (Pratardana): „So erkenne mich! Denn dieses erachte ich für den Menschen als das heilsamste, daß er mich erkenne. Denn obgleich ich den dreiköpfigen Sohn des Tvastar erschlagen habe und die Arunmukhas (die Wundmäuligen, die Knauserigen) und die Streber den wilden Hunden vorgeworfen habe, obgleich ich, viele Verträge brechend, im Himmel die Prahlādis (die Polterer), im Luftraume die Paulomas (etwa: Dickwänste), auf der Erde die Kālakāñjas (Schwarzköpfe) durchbohrt habe, so wurde mir

dafür auch nicht ein Haar gekrümmt, — und so auch, wer mich kennt, dem wird fürwahr durch kein Werk seine Welt geschmälert, nicht durch Diebstahl, nicht durch Tötung der Leibesfrucht, nicht durch Muttermord, nicht durch Vatermord, und hat er auch Böses vollbracht, so entflieht doch nicht die dunkle Farbe von seinem Angesicht (keine Furcht macht ihn erblassen)." Kauſ. Up. 3. 1.

„Vor dem die Worte umkehren
Und das Denken, nicht findend ihn,
Wer dieses Brahmans Wonne kennt,
Der fürchtet sich vor keinem mehr.

Ihn, fürwahr, quälen nicht mehr die Fragen: „Welches Gute habe ich unterlassen?" — „Welches Böse habe ich begangen?" — Wer, solches wissend, sich von diesen hin zum Ätman rettet, der rettet sich zugleich von beiden (Gutem und Bösem) hin zum Ätman, — wer solches weiß." Taitt. Up. 2. 9.

Ist man durch das in mystischem Schauen zu erlangende Wissen um sein Brahman-Ätman-Wesen frei geworden von der Begierde, dann hört das Tun auf, gefährlich zu sein, dann ist man immun gegen das Karma, gegen jegliche Berührung mit der sonst unfehlbar Leid verursachenden Welt der Materie. Man ist dann nicht mehr gefesselt, sondern frei, absolut frei. Der Wissende erlangt, wie es Kauſ. Up. 4, 20 heißt, über alle Wesen die Prinzipalität, Autonomie, Oberherrlichkeit, wie Indra, nachdem er den Ätman erkannt hatte, die Asuras schlug und dadurch, daß er sie besiegte, über alle Götter und alle Wesen die Prinzipalität, Autonomie, Oberherrlichkeit erlangte.

16. Freisein von jeglicher Begierde, Unschädlichkeit jeglicher Berührung mit der Welt der Materie, Freisein von jeglicher Fesselung durch irgendein Muß, von jeder Art von Untergeordnetsein — das sind die Früchte des Wissens um sein Brahman-Ätman-Wesen, zu dem man durch das mystische Schauen gelangt. Unwillkürlich fühlt man sich versucht, sich ein Bild von einem solchen Wissenden zu machen. In das eigentliche Weltleben mit seinen täglichen Aufgaben und Pflichten paßt ein solcher Wisser nicht mehr. Die Welt kann ihm nichts mehr bieten, hat nichts

mehr von ihm zu fordern. Völlig neutral steht er ihr gegenüber, ja mehr, völlig ablehnend. Solange er noch in ihr lebt, lebt er als ein Fremder in ihr, wie es Brhad. Up. 4, 4. 22 heißt, als ein Bettler ohne irgend welches Streben, stets bereit, den Leib zu verlassen, um nie in einen Leib zurückzukehren. Diese negative Stellung zur Welt kommt besonders deutlich in der Wertung des Wach-, Traum- und Tiefschlaf-Zustandes zum Vorschein. Der Wachzustand, in dem die Seele auf Schritt und Tritt durch die Welt der Erscheinungen beengt wird, wird tiefer eingeschätzt als der Traumzustand, in dem man sich seine eigene Welt schafft, die Welt der Träume, und diese wieder tiefer als der Tiefschlafzustand, in dem es auch keine Welt der Träume mehr gibt, in dem man ganz für sich, frei von allem ist, was nicht Ich ist.

Der völlig bewußtlose Zustand des Tiefschlafes ist das Sinnbild des Zustandes des Erlöstseins. Man fragt sich unwillkürlich: bietet die Erlösung denn nichts Positives? Fraglos liegt das Hauptgewicht bei der Erlösung auf der negativen Seite. Die Seele wird zunächst innerlich und dann auch äußerlich (durch den Tod) frei von allen Beziehungen, wird ganz auf sich selbst gestellt. „Wo eben einem alles zum eignen Selbst geworden ist, wie sollte er da irgend wen riechen, wie sollte er da irgend wen sehen, wie sollte er da irgend wen hören, wie sollte er da irgend wen anreden, wie sollte er da irgend wen verstehen, wie sollte er da irgend wen erkennen? Durch welchen er dieses alles erkennt, wie sollte er den erkennen, wie sollte er doch den Erkenner erkennen?“ Brhad. Up. 2, 4. 14. So völlig zieht der Wissende sich auf sich selbst zurück, daß alles andere für ihn gleichsam gar nicht mehr existiert. Aber als ein solcher, der sich ganz auf sich selbst zurückgezogen hat, erlangt der Wissende doch auch etwas Positives, nämlich die Gewißheit seiner Identität mit dem Brahman, mit der alles erfüllenden und alles beherrschenden und doch auch wieder jenseits allen Seins stehenden Allkraft. Diese Gewißheit macht ihn reich. In dieser Gewißheit weiß und fühlt er sich als der Herr aller Dinge, fühlt er sich selig. Unendlich übertrifft diese Seligkeit, zu wissen, daß man Brahman ist, alle anderen Seligkeiten.

„Gesetzt, es sei ein Jüngling, ein wackerer Jüngling, ein lernbegieriger, der schnellste, kräftigste, stärkste, und ihm gehörte diese ganze Erde mit all ihrem Reichtum, so ist das eine menschliche Wonne. Aber hundert menschliche Wonnen sind eine Wonne der Mensch-Gandharven — und eines, der schriftgelehrt und frei von Begierde ist. Und 100 Wonnen der Mensch-Gandharven sind eine Wonne der Gott-Gandharven — und eines, der schriftgelehrt und frei von Begierde ist. Und 100 Wonnen der Gott-Gandharven sind eine Wonne der Väter, welche die langdauernde Himmelswelt bewohnen — und eines, der schriftgelehrt und frei von Begierde ist. Und 100 Wonnen der Väter, welche die langdauernde Himmelswelt bewohnen, sind eine Wonne der geborenen Götter — und eines, der schriftgelehrt und frei von Begierde ist. Und 100 Wonnen der geborenen Götter sind eine Wonne der Werkgötter, die durch ihr Werk zu den Göttern eingehen — und eines, der schriftgelehrt und frei von Begierde ist. Und 100 Wonnen der Werkgötter sind eine Wonne der Götter — und eines, der schriftgelehrt und frei von Begierde ist Und 100 Wonnen der Götter sind eine Wonne des Indra — und eines, der schriftgelehrt und frei von Begierde ist. Und 100 Wonnen des Indra sind eine Wonne des Brhaspati — und eines, der schriftgelehrt und frei von Begierde ist. Und 100 Wonnen des Brhaspati sind eine Wonne des Prajāpatī — und eines, der schriftgelehrt und frei von Begierde ist. Und 100 Wonnen des Prajāpatī sind eine Wonne des Brahman — und eines, der schriftgelehrt und frei von Begierde ist.“ Taitt. Up. 2. 8.

Es finden sich noch andere Stellen, an denen die Seligkeit des Zustandes der Erlösung auf das höchste gepriesen wird, manchmal sogar ziemlich sinnlich. Aber durchweg begnügt man sich damit, den Eintritt in den Zustand der Erlösung als ein Hingelangen zum Brahman und den Zustand der Erlösung selbst als ein Einssein mit ihm zu bezeichnen. Das Hingelangen hat schon statt während des Erdenlebens, findet seinen endgültigen Abschluß aber im Tode. Auf dem Götterwege geht die Seele hin zu Brahman, um sich mit ihm zu vereinigen, wie sich ein Fluß mit dem Meer vereinigt. Es wird diese Vereinigung so eng wie nur irgend möglich gedacht. Keinerlei Lücken dürfen bleiben. Denn jede Lücke erfordert neues Geborenwerden. Jeder Unterschied zwischen dem Brahman und dem Ātman, der Einzelseele, die doch bisher in Wirklichkeit bestand, hört jetzt auf. Brahman und Ātman sind jetzt wirklich identisch, so identisch, daß sie nicht mehr zwei sind, sondern nur eins, daß sie einander auch nicht mehr als Subjekt und Objekt gegenüberstehen, daß

auch nicht mehr von einem Erkennen und Erkanntwerden geredet werden kann.

Deußen behauptet in seiner Philosophie der Upanisaden S. 310, daß die Erlösung nicht angesehen werden dürfe als ein Werden zu etwas, was vorher nicht war. Nun ist es ja wahr, daß der Ausgangspunkt des Denkens bei den Verfassern der Upanisaden die Gleichung: Ātman = Brahman ist. Aber andererseits unterscheiden sie doch auch zwischen den Einzelseelen und dem Brahman. Jene waren einst identisch mit diesem, haben aber dann aus irgend einer Ursache eine Sonderexistenz erhalten. In der Erlösung geben sie diese Sonderexistenz wieder auf, sie werden zu dem, was sie im Grunde sind, zum Brahman. Sofern hat ja Deußen recht, es handelt sich bei der Erlösung nicht um ein Werden zu etwas, was vorher nicht war, wohl aber um ein Werden zu etwas, was man vorher war, ja was man im Grunde stets gewesen ist, aber in Wirklichkeit infolge des Verquicktseins mit der Welt der Materie doch nicht war, wenigstens dem Bewußtsein nach nicht war.

II. Die Erlösungslehre des Sāmkhya.

1. Die Tendenz der den älteren Upanisaden zugrunde liegenden Ideen geht zweifellos in die Richtung des die Gottheit für das allein Reale und alles andere im Grunde für irreal haltenden Monismus. Das Brahman ist das Allbeherrschende; von ihm geht alles aus und zu ihm kehrt alles zurück; es ist der Anfang und das Ende; Nicht-Brahmansein bedeutet Degradation, Unheil, Brahmansein dagegen Erlösung. Die äußersten Konsequenzen dieses idealistischen Monismus, den man vielfach irreführend als einen Pantheismus bezeichnet hat, während er in Wahrheit vielmehr geradezu das Gegenteil von Pantheismus ist und richtiger Theopanismus genannt wird, werden allerdings in den älteren Upanisaden noch nicht gezogen. Selbst Deußen muß zugeben, daß sich in ihnen noch ein gewisser Realismus findet, der die Materie außerhalb Gottes von Ewigkeit her bestehen läßt.

Wie lebensfähig dieser realistische Einschlag war, dafür sind die jüngeren Upanisaden ein Beweis, besonders die Svetāsvatara Up. Der Verfasser dieser Upanisad wagte es nicht, so frank wie die Verfasser der älteren alles direkt aus Brahman entstehen zu lassen, weil er offenbar fürchtete, das Göttliche dadurch zur Materie herabzuziehen, da man von der Wirkung auf die Ursache Rückschlüsse zu machen gewohnt ist. Er schiebt zwischen Brahman und die Welt die Idee der Māyā. Wenn auch nicht klar ist, wie er sich das Verhältnis zwischen Brahman und Māyā im Einzelnen denkt, in welchem Sinne er z. B. die Welt auf sie zurückführt, ob sie im Brahman selbst existiert oder aus ihm entsteht, oder ob sie von außen in es hinein oder an es herankommt, so ist doch das klar, daß sie von ihm als ein kosmisches Prinzip gefaßt wird. Durch die Einführung der Māyā als eines kosmischen Prinzipes bahnt die Svetāsvatara Up., so paradox es auch klingen mag, den Weg sowohl zum ausge-

sprochenen Realismus, nach dem die Materie eine selbständige Größe außerhalb Gottes ist, als auch zum ausgesprochenen theopanistischen Monismus, nach dem Gott das All und die Welt im Grunde ein Nichts ist. Denn indem eine Mittelsursache eingeschoben wird, steht die Bahn frei, die Erscheinungswelt als nicht wesensgleich mit Gott zu verstehen, wobei „nicht wesensgleich" entweder im Sinne des Realismus als verschieden von ihm oder im Sinne des konsequenten theopanistischen Monismus als ein Nichts, als nicht wirklich existierend, gefaßt werden kann.

So gewiß der theopanistisch-monistische Einschlag der älteren Upanisaden für die spätere Entwicklung der indischen Theologie von grundlegendem Einfluß gewesen ist, so hat er doch das Aufkommen realistischer Systeme nicht verhindern können. Stets haben sie wieder ihr Haupt erhoben und eine geradlinige Entfaltung der Tendenz zum konsequenten theopanistischen Monismus verhindert. Weitaus am meisten dieser Richtung entgegengesetzt war die Schule der Cārvāka's, der Materialisten, die nur das durch die Sinne Wahrnehmbare als wirklich anerkannten. Da diese Schule stets als heterodox gegolten hat, wird sie kaum von allzu großem Einfluß auf die weitere Entwicklung gewesen sein. Von unendlich größerem Einfluß ist dagegen zweifellos das Sāmkhya gewesen. Trotz aller Abhängigkeit von den Upanisaden war es wohl von Anfang an ihr gefährlichster Konkurrent. Seinem Einfluß ist es wohl vor allem zu verdanken, daß es erst verhältnismäßig spät zur konsequenten Durchführung der theopanistisch-monistischen Tendenz gekommen ist, nämlich erst bei Samkara im 8. Jahrh. n. Chr., und daß dieser konsequente Monismus auch dann nicht zur Alleinherrschaft hat gelangen können.

2. Das Sāmkhya wird zurückgeführt auf einen gewissen Kapila, von dem wir aber keinen literarischen Nachlaß irgendwelcher Art besitzen. Die ältesten Spuren des Vorhandenseins einer Sāmkhyalehre besitzen wir bereits in den jüngeren Upanisaden, und weit deutlichere in dem großen Epos, dem Mahābhārata. Die klassischen Sāmkhyawerke stammen jedoch alle aus einer verhältnismäßig späten Zeit. Das älteste erhaltene Werk dürfte die Sāmkhyakārikā des Isvarakrsna sein, das spätestens im 5. Jahrh. n. Chr., vielleicht auch schon ein oder zwei Jahrhunderte früher entstanden sein dürfte. Viel jüngeren Datums sind die Sāmkhyasūtra's, deren Entstehung Garbe in die Zeit zwischen 1380 und 1450 verlegt. Dahlmann verficht mit großer Energie die These, wir hätten im Mahābhārata die ursprünglichere Form des Sāmkhya. Deußen sieht in den philosophischen Texten des Mahābhārata eine Entartung des ursprünglichen Idealismus der älteren Upanisaden und ist geneigt, in ihnen ein Übergangsstadium zum klassischen Sāmkhya zu erblicken. Ebenso spricht Oldenberg von einem an die große Ātmanspekulation der älteren Upanisaden anknüpfenden vorklassischen Sāmkhya zunächst in den jüngeren Upanisaden und dann entwickelter im Epos. Garbe und Jacobi dagegen halten die Form, in der das Sāmkhya uns in den systematischen Sāmkhya-Schriften entgegentritt, für die ursprünglichere und das Sāmkhya des Mahābhārata für eine abgeleitete,

entstellte Form. Wir beschränken uns hier darauf, das Sāmkhya sowohl in seiner klassischen Gestalt als auch in der Gestalt, wie es uns im Mahābhārata, speziell in der Bhagavadgītā, entgegentritt, vorzuführen. Wenn wir dabei zunächst das Sāmkhya in seiner klassischen Gestalt berücksichtigen, so geschieht das aus rein praktischen Gründen und nicht im Sinne einer Stellungnahme zu der nach dem jetzigen Stande unserer Kenntnis meines Erachtens sehr schwer zu entscheidenden Streitfrage. In der Bhagavadgītā spielt nämlich der Yoga eine große Rolle, was es empfehlenswert erscheinen läßt, ihn vorher zur Darstellung zu bringen. Der Yoga aber hat die Kenntnis der Sāmkhya-Psychophysiologie zur Voraussetzung, des Teiles des Sāmkhya, in dem der Unterschied zwischen den zwei in Frage stehenden Formen nicht zu Tage tritt.

3. Ein charakteristischer Zug des klassischen Sāmkhya ist sein Atheismus. Wenn auch einige spätere Vertreter sich dagegen wehren, als leugne das Sāmkhya das Dasein einer obersten Gottheit, so ändert das doch nichts an der Tatsache, daß eine Gottheit in ihm keinen Platz hat. Deswegen darf man aber das Sāmkhya nicht für irreligiös halten. Jedenfalls verfolgt es ein durchaus religiöses Ziel, nämlich die Erlösung.

4. Der Ausgangspunkt des Sāmkhya ist ein ausgesprochener Dualismus. Auf der einen Seite steht die Welt des Materiellen und auf der anderen die der Seelen, und zwar einer Vielheit von Seelen. Beide sind ewig. Bei der Welt des Materiellen wird unterschieden zwischen einem Entfalteten und einem Unentfalteten, zwischen Vyaktam und Avyaktam. Unter Vyaktam haben wir die Welt der Erscheinungen zu verstehen, die aus dem Avyaktam entsteht, das auch Prakrti (Grundform, Grundwesenheit) genannt wird, namentlich wenn es dem geistigen Prinzip gegenübergestellt wird, oder auch Pradhāna (Grundbestand, Hauptwesen) und Mūla-Kārana (Wurzelursache). Wenn die Erscheinungswelt also auch als entstanden gedacht wird, so ist sie doch ewig, nämlich als Ursache. „Was nicht ist, kann nicht werden, was geworden ist Stoff nur, nicht alles kann entstehen, nur Könnendes bewirkt Gekonntes, folglich war Wirkung, eh' sie war, schon da als Ursache." Kār. 9.

Der Prakrti gegenüber steht die Vielheit der Seelen, der Puruṣa's. Beide Größen sind ihrem Wesen nach sehr verschieden. „Dreigunahaft, nicht unterscheidend, Objekt, gemeinsam, un-

bewußt und zeugungsartig sind die Produkte und die Urnatur, beide im Gegensatz zum Puruṣa." „Und wegen dieser Gegensätzlichkeit ist dieser Puruṣa ein bloßer Zeuge, ist absolut und völlig unbeteiligt, reines Subjekt und ohne Tätigkeit." Kār. 11 und 19. Sie fühlen sich aber durch einen unbewußten Drang gezwungen, eine Vereinigung mit einander einzugehen. Eine Erklärung für diesen Drang finden wir in der Kārikā noch nicht; spätere Sāmkhyalehrer führen ihn auf die von den Werken der beseelten Wesen ausgehende Kraft zurück. Eine wirkliche Erklärung ist dies natürlich nicht, denn sie erklärt nur, wie es nach der Periode der Weltenruhe, in der die beiden Größen getrennt voneinander in vollständigster Ruhe sich befinden, wieder zu einer Vereinigung kommt, aber nicht, wie erstmalig ein solcher Drang entsteht. Wir müssen wohl annehmen, daß es zu ihrem Wesen gehört, sich zu suchen und zu vereinigen, obgleich sich eigentlich daraus ergibt, daß auch nach vollzogener Erlösung, die, wie wir sehen werden, in der Auflösung der Vereinigung besteht, eine Wiedervereinigung möglich ist, was das Sāmkhya freilich nicht annimmt. Eine Folge der Vereinigung der Puruṣa's mit der Prakṛti ist nun, daß sich letztere zur Erscheinungswelt entfaltet. Dies hat für die Seelen zur Folge, daß sie zu Tätern, d. h. mit dem Weltleben verstrickt werden, bedeutet für sie also eine Katastrophe. Sie bedeutet aber nicht nur eine Katastrophe. Die eigentlichste Katastrophe ist vielmehr bereits ihre Vereinigung mit der noch unentfalteten Prakṛti. Wenn die üblen Folgen derselben auch erst durch die Entfaltung der Prakṛti in Erscheinung treten, so steht diese letzten Grundes doch einzig und allein im Dienste der Puruṣa's; verfolgt sie doch den Zweck, die geschehene Vereinigung der beiden Größen wieder rückgängig zu machen. „Den Puruṣa zum Sehenden zu machen der Prakṛti, und ihn von ihr zu lösen, verbünden, wie der Lahme und der Blinde, die beiden sich, daraus entsteht die Schöpfung." Kār. 21. Die Meinung dieser Aussage ist die, daß, nachdem die beiden sich infolge des ihnen innewohnenden Dranges gefunden haben, sie sich zur gemeinsamen Betätigung vereinigen, deren Ergebnis zunächst die Entstehung der Welt ist, und zwar in der Absicht, wieder voneinander los

zu kommen. Daß die Entfaltung einzig und allein diesen Zweck verfolgt, wird ausdrücklich in der Kārikā ausgesprochen: „Wie um des Kalbes Wachstum zu befördern die Milch sich regt, obgleich sie unbewußt, so regt die Prakrti sich zu dem Zweck, des Purusa Befreiung zu vollbringen.“ „Wie um der Stillung des Verlangens willen die Menschenwelt in Taten sich ergeht, so um des Purusa's Erlösung willen kommt das Unoffenbare zur Entfaltung.“ „Wie eine Tänzerin vom Tanze absteht, nachdem sie vor dem Publikum sich zeigte, so kehrt die Prakrti in sich zurück, nachdem sie sich dem Purusa offenbarte.“ „So müht sie sich, durch mancherlei Hilfleistung hilfreich dem nichthilfreichen Purusa, die Gunahafte ihm den Gunalosen zu seinem Nutzen ohne eignen Nutzen“. Kār. 57—60.

Damit, daß die Entfaltung der Prakrti zur Erscheinungswelt lediglich im Interesse der Seelen geschieht, stimmt auch überein, was das Sāmkhya über das Wie der Entfaltung lehrt. In all seinen Aussagen darüber entscheidet die Beziehung auf das Interesse der Seelen. Sie stehen im Mittelpunkt der ganzen Kosmologie, die eigentlich nur Psychologie ist.

5. Daß aus der Prakrti die mannigfaltige Welt entstehen kann, verdankt sie dem Umstande, daß sie dreigunaartig ist, aus drei Bestandteilen, drei Konstituenten besteht. „Drum muß als Ursach' das Avyaktam (die unentfaltete Prakrti) gelten. Durch die drei Guna's, durch (deren) Gesamtentwicklung wirkt es sich aus, wie Wasser sich umwandelnd, je nach verschied'nem Stützen auf die Guna's.“ Kār. 16. Diese drei Guna's sind nicht etwa Eigenschaften der Prakrti, sondern Bestandteile derselben. Sie besteht aus denselben. So lange sich die drei Guna's im Zustande des Gleichgewichtes befinden, existiert sie lediglich als Avyaktam. Dadurch, daß sie infolge der Vereinigung der Prakrti mit den Purusa's das Gleichgewicht verlieren, kommt es zur Welt der Objekte, die ebenso wie die unentfaltete Prakrti lediglich aus den drei Guna's besteht, mit dem gewaltigen Unterschied allerdings, daß diese sich jetzt nicht mehr gegenseitig in Schach halten. Sie gehen jetzt die verschiedenartigsten Mischungen ein, wodurch die verschiedenartigsten Objekte entstehen. Daß die Welt der Objekte

aus Mischungen der drei Guna's besteht, ist von großer Bedeutung. Denn dadurch sichert das Sāmkhya die Möglichkeit einer Wirkung der Welt der Objekte auf die Seelen. Die drei Guna's sind nämlich so beschaffen, daß sie die Beeinflussung der Seelen durch die Außendinge verständlich machen. Ihre Namen sind Sattva, Rajas und Tamas. In der Kārikā werden sie folgendermaßen beschrieben: „Lust, Unlust, Stumpfheit als ihr Wesen habend, als Zweck Erleuchtung, Antrieb, Hemmung habend, sich gegenseitig unterdrückend, stützend, erzeugend und sich paarend sind die Guna's." „Das Sattvam gilt als leicht und als erhellend, das Rajas als antreibend und beweglich, das Tamas gilt als schwer und niederhaltend. Wie eine Lampe wirken sie zum Zwecke hin." Kār. 12 u. 13. Was in der Welt der Objekte Spuren von Licht und Leichtigkeit aufweist und in den Seelen Zufriedenheit erregt, stammt vom Sattva-Guna; in den innerhalb der Erscheinungswelt stehenden Seelen macht Sattva sich bemerkbar als Tugend, Selbstbeherrschung, Gemütsruhe usw. Von Rajas stammt alles, was kraftvoll ist und sich bewegt und in den Seelen Unzufriedenheit hervorruft; jede Art von Schmerz, Kummer, Sorge, Angst, Ärger usw. sind auf es zurückzuführen. Was schwer, starr und dunkel ist, was zur Indolenz verleitet, Niedergeschlagenheit, Furcht, Teilnahmlosigkeit, Trägheit, Unwissenheit usw. hervorruft, das zeugt von Tamas. Alles, was ist, ist also dank seiner Zusammensetzung aus Sattva, Rajas und Tamas geeignet, eine bestimmte Wirkung auf die Seelen auszuüben, den habitus der Seelen zu bestimmen. So wie die Umgebung der Seelen ist, so sind die Seelen. Zur Verdeutlichung dieses Verhältnisses wird vielfach das Gleichnis vom Kristall gebraucht, das die Farbe des Gegenstandes anzunehmen pflegt (durch Widerspiegelung), der sich in seiner Nähe befindet.

Daß der habitus der Seelen auf die Beschaffenheit der Welt der Objekte zurückgeführt wird, hängt damit zusammen, daß die Seelen, wie aus der vorhin zitierten Kār. 19 hervorgeht, sich völlig neutral und passiv verhalten. Von ihnen geht keinerlei Betätigung aus. Die ist lediglich Sache der Prakrti. Hieraus aber ergibt sich die Frage, wie denn von den Außendingen ein

Eindruck auf die Seelen ausgehen kann. Die Antwort auf diese Frage haben wir in der Lehre von den Organen, die die Prakrti den Seelen zur Verfügung stellt.

6. Die Organe sind ebenso wie die Außendinge Produkte der Prakrti, bestehen wie sie aus den drei Guna's, sind also ihrem Wesen nach nicht verschieden von den Außendingen. So weit wird in der Betonung ihrer Gleichartigkeit gegangen, daß diese als aus jenen entstanden gedacht werden. Erst entstehen aus der Prakrti durch Aufhebung des Gleichgewichtes der drei Guna's die Organe, und zwar eins aus dem anderen, und aus ihnen dann die Außenwelt. Das erste Organ ist die Buddhi, auch Mahān, der Große, genannt. Die ihr zugeschriebene Tätigkeit entspricht in gewissem Sinne der, die wir dem Verstande zuzuschreiben pflegen. Doch ist zu beachten, daß es sich bei ihr nicht um ein geistiges Vermögen handelt, sondern daß sie lediglich etwas Physisches, ein Bestandteil des Organismus des Körpers ist, auf Grund dessen das Denken möglich ist. Aus dem Organ Buddhi evolviert dann der Ahamkāra, der Ichmacher, derjenige Bestandteil des Organismus, vermöge dessen wir uns für handelnd und leidend usw. halten (während wir selbst, d. h. unsere Seele, davon ewig frei bleiben), und aus Ahamkāra das Manas, das Bindeglied zwischen den 10 Indriya's oder den 10 äußeren Sinnen, die ebenfalls aus Ahamkāra evolvieren, und den drei vorhin genannten inneren Sinnen. Die 10 Indriya's sind die 5 Wahrnehmungssinne: Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack und Gefühl, und die 5 Tatsinne: Reden, Greifen, Gehen, Entleeren und Zeugen. Sie sind nicht zu verwechseln mit den sichtbaren Organen. Sie sind unsichtbar und haben in den sichtbaren Organen, die ihnen entsprechen, ihren Sitz. Außerdem evolvieren aus Ahamkāra noch die 5 sog. Tanmātra's, die 5 feinen Elemente oder die Grundstoffe des Tons, des Gefühls, der Farbe, des Geschmacks und des Geruchs, worunter wir wohl gewisse physische Kräfte zu verstehen haben, die die von den Gliedern wie Ohr usw. aufgefangenen Eindrücke in Ideen verwandeln. Die 13 Sinne zusammen mit den 5 Tanmātra's bilden den feinen Körper für die Seele, das Lingam, den psychischen Leib, den Astralleib der

Theosophen. Dieser feine Leib ist der getreue Begleiter der Seele durch alle Existenzen hindurch, zugleich aber auch ihr getreuer Diener.

Aus den 5 Tanmātra's evolvieren dann noch die 5 großen Elemente, Bhūta genannt, Äther, Luft, Feuer, Wasser, Erde, durch deren Mischung alle sinnenfähigen Objekte vom leiblichen Körper mit seinen Gliedern bis zu den Dingen der Außenwelt entstehen. Sie sind von dreifacher Art, sūksma, subtil, sofern sie als der Same des groben Leibes das Lingam durch alle Existenzen hindurch begleiten (sie bilden für das Lingam gewissermaßen den Hintergrund wie die Leinwand für das Bild), mātāpitrya, von Mutter und Vater erzeugt, sofern sie den groben Leib bilden, und prabhūta, großmassig, sofern sie die Masse der anorganischen Welt bilden.

Die Außendinge sind also aus dem die Seelen umgebenden Lingam hervorgegangen, das auch den Verkehr zwischen ihnen und den Seelen vermittelt. Die 13 Sinne, aus denen es zusammengesetzt ist, fangen die Eindrücke auf und übermitteln sie dann weiter an die Seelen. Diese Übermittlung ist aber keine wirkliche. Sie hat nur statt in der Form von Reflexen. Diese Reflexe verursachen zwar keinerlei Veränderungen in den Seelen — denn sie sind unveränderlich —, fesseln sie aber doch an das Lingam und durch dasselbe an die Welt der Objekte, solange sie die Reflexe nicht als solche erkennen, nicht wissen, daß dieselben sie im Grunde nichts angehen. Für das Lingam aber haben die Eindrücke von außen unmittelbare Folgen. Sie sind nämlich die Ursache für die verschiedenen Zustände, Bhāva's genannt, deren Subjekt das Lingam ist, an denen aber auch die Seelen im gewissen Sinne Anteil haben, sofern sie die ausströmenden Reflexe nicht als solche erkennen und die Zustände daher als ihnen eigentümliche ansehen.

7. In den Sāmkhya-Kārikā's finden wir zunächst 8 Zustände, die Garbe die 8 individuellen Daseinszustände nennt, mit ihren Folgen aufgezählt. „Durch Pflichterfüllung folgt das Gehn nach oben, das Gehn nach unten durch Pflichtnichterfüllung. Durch die Erkenntnis wird bewirkt Erlösung. Und durch ihr Gegenteil besteht die Bindung." „Entsagung bringt die Prakrti zum Schwinden, Begehren, rajas-artig, wirkt Samsāra. Gottherrschaft führt zu ungehemmtem Schalten, ihr Gegenteil zu seinem Gegen-

teile.“ Kār. 44 und 45. Der Zustand der Tugend hat also zur Folge das Emporsteigen in der Seelenwanderung, der der Lasterhaftigkeit das Herabsteigen, der Erkenntnis die Erlösung, der Nichterkenntnis die Bindung, der Gleichgültigkeit gegen die Sinnenwelt das Hinschwinden der Prakrti, der Nichtgleichgültigkeit Samsāra, der übernatürlichen Kräfte Ungehemmtheit und des Mangels der übernatürlichen Kräfte die Gehemmtheit. Weiter ist dann in den Kārikā's noch von 50 Bhāva's in 4 Hauptgruppen die Rede. Garbe bezeichnet sie als die Zustände, durch welche die Grade der Entfernung von dem höchsten Ziele bezeichnet werden. Es sind die Zustände des Irrtums, des Unvermögens, der Befriedigung und der Vollkommenheit.

8. Dasjenige, was diese Zustände erleidet, ist das Lingam. „Nicht ohne Bhāva's kann ein Lingam sein, nicht ohne Lingam Bhāva's sich entfalten. Benannt nach Lingam's und benannt nach Bhāva's muß zweifach die Entwicklung sich vollziehen.“ Kār. 52. Daß es sich diesen Zuständen unterwirft, geschieht lediglich im Interesse der Purusa's. „Als Ursache des Purusa Zwecke habend, kraft des Zusammenhanges von Grund und Folge, durch die Allgegenwart der Prakrti tritt auf dies Lingam, seine Rollen wechselnd.“ Kār. 42. Durch die Reflexe, die von dem, was das Lingam erleidet, auf die Purusa's fallen, verfallen sie zwar, wie es Kār. 55 heißt, „dem Schmerz, den Alter und der Tod verhängen, solang nicht aufhört zu bestehn das Lingam, das seinem Wesen nach des Schmerzes Quell ist.“ Aber daß sie Schmerz erleiden, ist nicht Selbstzweck. Durch das Schmerzgefühl soll das Verlangen nach Erlösung wachgerufen und der Weg zur Erlösung angebahnt werden. „So unternimmt die Prakrti dies Werk vom Großen (von der Buddhi) an bis zu den Unterschieden (den Bhuta) zu jedes einen Purusa Erlösung, zum fremden Zwecke, als geschäh's zum eignen.“ Kār. 56. Sie zeigt sich als Lingam fortwährend den Purusa's wie eine Tänzerin (Kār. 59), bald so und bald so, in der Hoffnung, daß sie sie endlich ihrem wahren Wesen nach, nämlich als völlig verschieden von ihnen erkennen und sie dann freigeben möchten. Denn sie hat keinerlei Interesse daran, daß die Seelen die Verbindung mit ihr aufrecht erhalten, wohl aber daran, daß sie aufhört. Denn infolge ihrer Verpflichtung, der sie sich nicht entziehen kann, für die mit ihr verbundenen Seelen tätig zu sein, wird sie zu einer Leidenden.

„Darum wird nicht erlöst, ist nicht gebunden, ist nicht auf Wanderung der Purusa; es wandert, wird gebunden und erlöst die Prakrti, vielfache Zuflucht suchend.“ „Auf 7 Arten (gemeint sind die 8 Bhāva's abzüglich Wissen) in Gebundenheit hält Prakrti sich selber durch sich selber; und eben sie, dem Purusa zuliebe, erlöst sich selber nur auf eine Art (nämlich durch den Bhāva: Wissen).“ Kār. 62 u. 63.

9. Nichtwissen, die Nichtunterscheidung von Purusa und Prakrti, und der Glaube, als ginge das, was dem Lingam widerfährt und in der Gestalt von Reflexen an die Seelen gelangt, sie etwas an, ist es, was die Purusa's an die Prakrti gefesselt hält und sie scheinbar zu Leidenden macht. Wie kann dieses Nichtwissen beseitigt werden, damit die unheilvolle Verbindung aufhören kann? Das Vorhergehende legt die Antwort nahe: Durch die Erfahrungen, die die Seelen auf Grund der auf sie fallenden Reflexe von dem, was ihr Lingam erleidet, machen, wird die Erkenntnis heranreifen. Geschieht dies aber automatisch von selbst im Laufe der Zeit? Oder gibt es etwas, was das Hervortreten des Wissens beschleunigen kann?

Die wenn auch nur vermeintliche Erfahrung von Schmerz ist wichtig, denn sie verursacht das Nachdenken über etwaige Mittel zur Beseitigung. „Dreifacher Schmerzen Andrang weckt die Forschung nach Mitteln ihrer Abwehr. Sie bleibt nötig, auch wo ein Weg zur Abwehr wahrgenommen, weil er nicht ewig noch ausschließlich ist.“ Kār. 1. Das immer wieder von Neuem sich einstellende, bald in dieser und bald in jener Gestalt auftretende Leid zwingt, nicht bei Mitteln, die es nur zeitweise oder teilweise etwas zu lindern oder auch aufzuheben vermögen, stehen zu bleiben, sondern nach einem Radikalmittel Ausschau zu halten. „Wie Wahrnehmung genügt auch Schriftgebot nicht, weil Schuld, Vorgang und Übermaß bewirkend. Ein andres bess'res Mittel unterscheidet Entfaltung, Nichtentfaltung und Erkennen.“ Kār. 2. Ebensowenig wie Mittel äußerer Art helfen aber Mittel, wie sie in den religiösen Schriften befohlen werden, z. B. Opferwerke, und zwar wegen ihrer Begleiterscheinungen. Wirkliche Erlösung kann nur durch wahres Wissen herbeigeführt werden und daher

gilt es, solchen Dingen nachzustreben, die der Erlangung des Wissens förderlich sein können. Als solches kommt vor allem richtiges Denken in Frage. Viel Gewicht wird daher auf die Kenntnis und die rechte Anwendung der Erkenntnismittel, Pramāna genannt, gelegt. Als Erkenntnismittel, die zum richtigen Erkennen verhelfen und, wenn richtig angewendet, nicht in die Irre führen, erkennt das Sāmkhya drei an: „Wahrnehmung, Folgerung und Mitteilung, weil diese alle übrigen befassen, sind dreifach nur die Mittel des Erkennens, und nur durch diese ist beweisbar alles." Kār. 4. Im folgenden Kār. werden diese drei Erkenntnismittel dann nach ihrer Beschaffenheit noch näher beschrieben: „Die Wahrnehmung bleibt beim Objekte stehen. Die Folgerung heißt dreifach, und sie setzt voraus ein Merkmal und den Merkmalsträger. Mitteilung ist ein recht verstand'nes Schriftwort." Kār. 5. Das erste Erkenntnismittel ist die Sinneswahrnehmung, die Perzeption, das zweite die Schlußfolgerung. Erlaubt ist der Schluß von der Ursache auf die Wirkung, von der Wirkung auf die Ursache, von dem Einzelnen auf das Allgemeine. Dem dritten Erkenntnismittel, dem Schriftwort, wird nur bedingter Wert zugeschrieben. Es muß recht verstanden werden. Es darf nicht an Stelle der anderen Erkenntnismittel treten. „Vielmehr erschließt man auch das Unsichtbare durch Folgern, nämlich durch Analogie, und nur was auch durch diese nicht erreichbar, das Transszendente, ruht auf Offenbarung." Kār. 6. Bloßer Autoritätsglaube ist wertlos. Wenn man diese Erkenntnismittel recht anwendet, dann kann man, so scheint die Ansicht der Kārikā zu sein, zur rechten Erkenntnis des wahren Sachverhaltes gelangen, die zur Erlösung führt. Spätere Vertreter des Sāmkhya haben sich die Erlangung der rechten Erkenntnis doch etwas schwieriger vorgestellt. Sie reden von der Notwendigkeit der Abkehr von der Welt der Erscheinungen. Gleichgültig muß man sein gegen alle weltlichen Dinge. Wer sich sehnt nach weltlichen Dingen, ist unfähig, die rechte Erkenntnis zu erlangen. Empfohlen wird freiwilliges Aufgeben der weltlichen Güter und Hoffnungen und, damit die Begierde nicht wieder ihr Haupt erhebt, Meidung menschlicher Gesellschaft. Be-

sonders aber wird auf die Notwendigkeit der Belehrung durch einen wissenden Lehrer hingewiesen. Unter seiner Anleitung muß man hören, d. h. lernen. Auf das Lernen muß dann aber noch die Reflexion und anhaltende Meditation folgen. Auf diesem Wege kann das fehlerhafte Denken überwunden werden. Hat man es gelernt, recht zu denken, dann ist die Erkenntnis da, dann unterscheidet man zwischen seinem Puruṣa und seinem Lingam, dann weiß man, daß das, worunter man litt, nichts anderes als ein Reflex von dem ihn im Grunde nichts angehenden Lingam ist.

10. Sobald diese Erkenntnis aufgegangen ist, zieht sich die Prakṛti von dem Puruṣa zurück: „Nicht gibt es etwas, das ist meine Meinung, Zartfühlenderes als die Prakṛti; nachdem sie weiß, daß sie gesehen worden, zeigt sie sich nicht nochmals dem Puruṣa." Kār. 61. Und auch der Puruṣa fühlt sich nicht mehr hingezogen zur Prakṛti. „So bringt als Frucht das Studium der Grundwesen das absolute, durch Nichtirrtum reine Bewußtsein, das nichts übrig läßt zu wünschen: ‚Das bin ich nicht! Das ist nicht mein! ich bin nicht!'" „Zufrieden, abseits, als Zuschauer stehend schaut dann der Puruṣa die Prakṛti, die, weil der Zweck erreicht, vom Zeugen abläßt und sieben ihrer Formen von sich abtut." „Sie ist erkannt! so spricht er und verschmäht sie. Ich bin erkannt! so spricht sie und läßt ab. Wenn auch besteht noch die Verbindung beider, so liegt doch kein Motiv mehr vor zum Schaffen." Kār. 64—66. Als Fremde, die einander nichts mehr angehen, stehen sie einander gegenüber. Er, der Puruṣa, verlangt nichts mehr von ihr, der Prakṛti. Wohl verläßt die Prakṛti ihn nicht sofort, das hat aber nichts mehr zu bedeuten. Sie belästigt ihn nicht mehr mit ihren Eindrücken, die ja ihr Ziel erreicht haben. Nur den Bhāva des Wissens läßt sie weiter auf den Puruṣa einwirken, um zu verhindern, daß er sich abermals mit ihr einläßt. Beim Eintritt des Todes verfällt auch die letzte Spur einer gewesenen Beziehung zwischen der Prakṛti und dem Puruṣa. „Der Leib fällt hin, das Endziel ist erreicht, die Prakṛti kehrt ganz in sich zurück; und er erlangt sodann die Absolutheit, die beides, ewig und ausschließlich ist." Kār. 68. In vollständigster

Absolutheit, d. h. in völliger Gelöstheit von allem, in völligem Fürsichsein steht er da. Die Prakrti, mit der er so lange auf das innigste verbunden war, geht ihn jetzt nichts mehr an, obgleich sie für die noch nicht zum rechten Wissen gelangten Seelen weiter existiert und tätig ist.

III. Die Erlösungslehre des Yoga.

I. 1. Es handelt sich bei dem Yoga um eine Anleitung, zu dem erlösenden Wissen zu gelangen. In seinen Anfängen reicht er zurück in das Zeitalter der Veden. Dem heiligen Wort oder dem heiligen Wissen wohnte überirdische Macht inne. Besonders wurde diese Macht den Rsi's, den Sehern der Veden, denen die Veden geoffenbart worden waren, zugeschrieben. „Mahlgenossen der Götter", „Auffinder des verborgenen Lichtes", „Schöpfer der Morgenröten durch wirksamen Zauberspruch" werden sie Rgveda VII, 76 genannt. Rgveda X, 136 scheint im Mond oder in der Sonne, in dem Träger des Feuers, des Giftes, des Himmels und der Erde, des lichten Raumes, in dem Lichte das himmlische Vorbild der Rsi's zu sehen. „Die Asketen", so heißt es dort Vers 2 und 3, „werden umgürtet, kleiden sich in gelbe Schmutzgewänder. Sie folgen des Windes Bahn, als die Götter (in sie) eingegangen waren. In Asketenweise verzückt haben wir die Winde bestiegen. Ihr Menschen seht nur unsere Leiber." Spätere Zeiten strebten diese Macht durch die Kraft des Opfers zu erlangen. An die Stelle des Opfers trat dann, höchstwahrscheinlich schon bald, die Kasteiung, die Askese, Tapas genannt. Je mehr man glaubte, durch Tapas nicht nur allerhand überweltliche Kräfte zu erlangen, sondern auch über das sinnlich Wahrnehmbare hinausreichendes Wissen, desto häufiger wird die Gleichstellung von Tapas und Brahmacarya, dem Brahmanenwandel, dem heiligen, dem Lernen und Vedastudium unter Leitung eines Lehrers gewidmeten Leben. In dem großen Epos Mahābhārata spielt neben Tapas und Brahmacarya bereits der Begriff Yoga eine wichtige Rolle. Er tritt uns hier bereits als die methodisch geübte Konzentration und Meditation entgegen, um zu dem von den philosophischen Theologen, besonders von dem Sāmkhya, als zur Erlösung notwendig hingestellten Wissen um das wahre Wesen der Seele, um den Unterschied zwischen Purusa und Prakrti zu gelangen, also als eine praktische Ergänzung zu den lehrhaften Erlösungslehren, besonders zum Sāmkhya.

2. Die Verbindung zwischen Yoga und Sāmkhya, von der das Mahābhārata deutlich Zeugnis ablegt, ist aber keine erst im Zeitalter der Entstehung desselben geschaffene. Dafür sind die jüngeren Upanisaden ein untrüglicher Beweis. Wo wir in ihnen auf Sāmkhyaideen stoßen, finden wir auch Spuren des Yoga. Wie das ursprüngliche Verhältnis von Yoga und Sāmkhya gewesen ist, ob er durch den Einfluß des Sāmkhya aus dem Tapas entstanden ist oder ob er bei der Entstehung des Sāmkhya Pate gestanden hat, wird sich

kaum noch feststellen lassen. Wir müssen uns mit der Feststellung begnügen, daß sie schon sehr früh, spätestens schon zur Zeit der jüngeren Upanisaden, sich gefunden und in ein Abhängigkeitsverhältnis zu einander sich begeben haben. Bei dem Sāmkhya zeigt sich diese Abhängigkeit besonders dadurch, daß das Hauptgewicht auf den theoretischen Teil gelegt und die Ausarbeitung des praktischen Teiles zurückgestellt wurde. Man hatte ja den Yoga. Bei dem Yoga dagegen zeigt sich die Abhängigkeit darin, daß er seine praktischen Vorschläge auf der im Sāmkhya sich ihm darbietenden philosophischen Grundlage aufbaut. Das Sāmkhya mündet im Yoga und der Yoga geht aus vom Sāmkhya.

3. Wie wir reine Sāmkhya-Schriften erst aus verhältnismäßig später Zeit besitzen, so auch reine Yoga-Schriften. Das bekannteste und wichtigste der Lehrbücher des Yoga, und auch wohl das älteste, ist das Yogasūtra des Patanjali, das man früher ins 2. Jahrhundert v. Chr. zu datieren pflegte, weil man den Patanjali, dem es von der Tradition zugeschrieben wird, für identisch mit dem berühmten Grammatiker Patanjali hielt. Jacobi setzt es wohl mit Recht in eine viel spätere, nachchristliche Zeit.

So, wie das Yoga-sūtra vorliegt, besteht es aus 4 Kapiteln, von denen das erste den Samādhi, das Wesen und den Zweck der Konzentration, das zweite die Sādhana's, die Mittel zu derselben, das dritte die Vibhūti's, die daraus hervorgehenden Machtentfaltungen, sowie den Weg zur Erreichung des Samādhi und seine verschiedenen Grade, und das vierte das Kaivalyam, die als Endziel erstrebte Absolutheit, den Zustand der Befreiung von der Materie beschreibt. Deußen sieht in seiner allgemeinen Geschichte der Philosophie I, 3. Abt. wohl mit Recht in dem Yogasūtra nicht das selbständige Werk eines Verfassers, sondern „eine bloße Redaktion eines bereits vorgefundenen reichen Materials". Eine Anzahl von bereits vorliegenden, vielfach parallel laufenden und hin und wieder sich widersprechenden Texten sei ziemlich ungeschickt zusammengeschweißt worden.

4. So sehr verwandt der klassische Yoga auch mit dem Sāmkhya ist, so unterscheidet er sich doch auch in einigen Stücken wieder von ihm. Gewöhnlich wird als das charakteristischste Unterscheidungsmerkmal der Theismus genannt, der sich im Yoga finden soll. Ob man ihn wirklich ein theistisches System nennen darf, ist mehr als zweifelhaft. Es könnte der Begriff Gott in ihm fehlen, wie er ja auch im Sāmkhya fehlt, ohne daß er dadurch in seinem Wesen irgendwie berührt werden würde. Es wird dem Gott, von dem im Yogasūtra des Patanjali gelegentlich geredet wird, weder die Schöpfung, noch die Weltregierung, etwa die Zurechnung der Früchte der Taten an die

Einzelseelen, noch die Erlösung zugewiesen, noch wird die Erlösung in einer Vereinigung mit ihm gesehen. Gott ist nach I, 24 lediglich ein besonderer Purusa, welcher (im Unterschied von den Purusa's) nicht berührt wird von den Plagen, Werken, Werkfrüchten und Werkresiduen. Wieder heißt es dann von ihm, daß der Same der Allwissenheit ins Unüberbietbare gesteigert ist. Auch diese Aussage hebt seinen Charakter als Purüsa nicht auf, denn potenziell kommt auch der Einzelseele die Allwissenheit zu, nur daß sie bei ihr noch nicht zur Entfaltung kommt. Weiter heißt es dann noch von Gott, daß er auch der Lehrer der Altvordern ist, weil er nicht durch eine Zeit begrenzt wird, daß ihn bezeichnend der heilige Laut Om ist, und daß man diesen Laut murmeln und seinen Sinn überdenken muß (I, 26—28). Da das Attribut „ewig" auch den Einzelseelen zukommt, bleibt als das einzige den Gott des Yoga von ihnen unterscheidende Merkmal die Tatsache übrig, daß von ihm die Offenbarung ausgegangen sein soll, und daß er die Allwissenheit und das Freisein von den Schranken der Zeit aktuell besitzt, während sie sie nur potentiell, und aktuell erst nach ihrer Erlösung besitzen. Er ist in Wirklichkeit nicht mehr als ein Idealbild des Purusa, an den in der Form der Meditation zu denken und den zu verehren sich empfiehlt, um jenem Ideal gleich zu werden. In der Praxis mag darin eine gewisse Wendung zum Theismus liegen, in der Theorie aber ist der Yoga ebenso sehr atheistisch als das Sāmkhya, denn sein Gott ist kein Gott, sondern nur das Idealbild des Purusa.

5. Soweit die metaphysische Seite in Frage kommt, unterscheidet sich der Yoga von dem Sāmkhya eigentlich nur in der Terminologie, sofern er einige andere Ausdrücke gebraucht, und durch eine etwas andere Formulierung. Das Unheil, weswegen eine Erlösung nötig ist, besteht wie im Sāmkhya in der Verbindung des Purusa, der Seele, mit der Prakrti, des Sehers mit dem zu Sehenden. Dank dieser Verbindung hält der Purusa sich für identisch mit dem ihn umkleidenden Teile der Prakrti, dem Lingam des Sāmkhya, vom Yoga Citta genannt, das ihn auf all seinen Wanderungen von Ewigkeit her begleitet. „Überfärbt von dem Purusa und dem Objekte, wird das Citta fähig,

alle Zwecke zu vollbringen." 4, 22. Das Citta empfängt also die Eindrücke von der Außenwelt, und indem der Purusa in die Gestalt seines Citta eingeht, hält er diese Eindrücke fälschlicherweise für seine eigenen.

6. Die Art der Eindrücke, oder wie wir auch sagen können die Leiden — denn die Eindrücke verursachen Leiden — hängen von den Werkresiduen ab, die bald Karmāśaga, Werkrest, bald Samskāra's, anhaftende Eindrücke, bald Vāsanā's, angeborne Anlagen, bald Smrti, unbewußte Rückerinnerung genannt werden. Die Werkresiduen beruhen auf den Werken früherer Geburten und diese wieder auf den Klesa's, den Plagen. „Die fünf Klesa's sind: Nichtwissen, Egoismus, Liebe, Haß und Lebenshang." „Das Nichtwissen ist der Boden für die übrigen, mögen sie nun schlummernd, schwach, zwiespältig oder voll entwickelt sein." „Nichtwissen ist die Auffassung des Nichtewigen, Unreinen, Leidvollen und Nicht-Selbstes als ewig, rein, lustvoll und als das Selbst." „Egoismus ist die Identifikation der Potenzen des Sehenden und des Sehens (des Purusa und des Citta)." „Auf Lust beruhend ist die Liebe." „Auf Schmerz beruhend ist der Haß." „Die auch bei dem Weisen vorhandene, auf Selbstgeschmecktem beruhende Anhänglichkeit an den Leib ist der Lebenshang." 2, 3—9.

7. Daß das Citta Eindrücke aufnehmen kann, verdankt es seinen fünf Vrtti's, den fünf Funktionen, worunter wir wohl die intellektuellen Eigenschaften des Citta zu verstehen haben, während wir die fünf Klesa's die moralischen Eigenschaften nennen können. „Die Funktionen sind fünffach, bedrückt und nicht bedrückt (mit dem Klesa's behaftet oder nicht behaftet)." „Sie sind: (richtiges Erkennen durch die) Erkenntnisnormen, Verkehrtheit, Annahme, Schlaf, Erinnerung." „Die Erkenntnisnormen sind: Wahrnehmung, Folgerung, Überlieferung." „Verkehrtheit ist die falsche Erkenntnis, welche bei dem stehen bleibt, was nicht das Wesen der Sache ist." „Der (bloßen) Erkenntnis durch Worte nachgehend, des Objektes bar ist die Annahme." „Die nicht auf einer realen Vorstellung fußende Funktion ist der Schlaf." „Das Nichtabhandenkommen eines Objektes, dessen man inne ward, ist die Erinnerung." 1, 5—12.

8. Da das Unglück der Seele darin besteht, daß sie infolge ihrer Verbindung mit Prakrti die Eindrücke, die auf Grund der Klesa's und der Vrtti's in dem Citta, dem intellektuellen Körper der Seele, entstehen, in Beziehung zu sich setzt, weil sie sich wegen des Nichtwissens, genauer weil alle Eindrücke durch das Klesa-Nichtwissen gehen, bevor sie zu ihr gelangen, mit dem Citta identifiziert, ist es klar, daß als einziger Weg, erlöst zu werden, nur der der Beseitigung der Nicht-Unterscheidung zwischen Purusa und Prakrti (Citta) in Frage kommen kann. „Die Ursache des Wahrnehmens der Wesenheit des Besessenen (der Prakrti) vermöge der Potenzen des Besessenen und des Besitzers ist ihre Verbindung." „Die Ursache dieser (Verbindung) ist das Nichtwissen." „Besteht dieses nicht mehr, so besteht auch die Verbindung nicht mehr, sondern ein Freisein (vom Leiden), und dieses ist die Isolation (Kaivalyam) des Sehers (d. h. des Purusa, von dem es 2,20 heißt: Der Seher ist der, welcher bloßes Sehen ist). Das Mittel dieses Freiseins ist die ungestörte Erkenntnis des Unterschiedes (zwischen Purusa und Prakrti)." 2, 23—26.

II. 9. Als das Mittel zur Erlösung erscheint hier also das rechte Wissen, das Wissen um die völlige Verschiedenheit von Purusa und Prakrti. Die Voraussetzung für solches Wissen aber ist die völlige Unterdrückung des Nichtwissens. Damit aber das Nichtwissen nicht wieder hoch kommt, ist einmal die Unterdrückung der Klesa's nötig, deren Boden ja nach 2, 4 das Nichtwissen ist, sodann aber auch die Unterdrückung der Vrtti's. Sind die Klesa's und die Vrtti's unterdrückt, so daß sie nicht mehr in Tätigkeit treten können, dann empfängt das Citta keine Eindrücke mehr und kann der Purusa nicht mehr dem Wahne verfallen, als habe er irgend etwas mit der Prakrti zu tun.

10. Der Weg, auf dem diese Unterdrückung erlangt werden kann, ist der des Yoga, wörtlich der Anschirrung, der Sammlung und Konzentration der Geistestätigkeit, der Meditation und Kontemplation. Man kann auf diesen Weg gestellt werden durch die Geburt, d. h. auf Grund einer Anlage (1, 19). Ferner kann man auf den Yogaweg gelangen durch Vertrauen, Kraft, Gedächtnis (Erinnerung) und Bewußtsein des (als Ziel vorschwe-

benden) Samādhi, d. h. der höchsten Stufe auf dem Yogawege (1, 20). „Den (durch die genannten Mittel) heftig Anstürmenden ist er (der Samādhi) nahe“ (1, 21). In diesem Zusammenhang wird auch die Hingebung an Gott als ein förderndes Mittel empfohlen, speziell das Rezitieren des heiligen Lautes Om. Die vorhin genannten Mittel sind nötig zur Überwindung der mancherlei Hindernisse für das Betreten des Yogaweges und für das Vorwärtsschreiten auf demselben. „Krankheit, Apathie, Zweifel, Unbesonnenheit, Trägheit, Nichtentsagung, irrige Ansichten, Ermangelung der Yogastufen und Unbeständigkeit sind die Zerstreuungen des Citta, und sie bilden die Hindernisse.“ „Schmerz, Trübsinn, Körperzittern sowie (ungeregeltes) Einatmen und Ausatmen sind die Begleiter der Zerstreuungen“ (1, 30 u. 31). Zur Überwindung dieser Zerstreuung verursachenden Hindernisse werden dann noch weiter empfohlen Konzentrierung auf eine einzelne Realität (d. h. auf eines der Prinzipien, der Tattva's, die wir beim Sāmkhya kennen gelernt haben) (1, 32), zur Beruhigung des Citta Vergegenwärtigung von Freundschaft, Mitleid, Freude und Nachsicht, welche sich auf Lust, Leid, Gutes und Böses beziehen (1. 33), Ausstoßen und Zurückhalten des Atems (1, 34) und zum Beharren in der Beruhigung eine auf (vergeistigte) Objekte bezügliche Tätigkeit (1, 35), eine kummerfreie, lichtvolle (Geistesstimmung) (1, 36), ein auf leidenschaftslose Dinge bezügliches Denken (1, 37), eine auf Traum und Schlaf rückbezügliche Erkenntnis (1, 38) und eine beliebige Meditation (1, 39).

Wo speziell von den Funktionen des Bewußtseins, den Vrtti's die Rede ist, werden zu ihrer Unterdrückung Übung und Leidenschaftslosigkeit empfohlen (1, 12). „Die Übung ist die Bemühung, darin (in der Unterdrückung der Funktionen) zu beharren“. „Diese aber gewinnt festen Boden, wenn sie lange Zeit ununterbrochen gastfreundlich gepflegt wird.“ „Die Leidenschaftslosigkeit ist das Bewußtsein der Selbstbeherrschung eines nicht mehr nach wahrnehmbaren und Schrift-verheißenen Dingen Dürstenden.“ (1, 13—15). Wo speziell von den Kleśa's die Rede ist, wird der aus Askese, Vedastudium und Gottergebenheit be-

stehende Werk-Yoga empfohlen (2, 1). „Er bezweckt Förderung des Samādhi und Abschwächung der Kleśa's" (2, 2). Nicht ganz in Übereinstimmung damit heißt es dann 2, 10 u. 11, daß die Kleśa's, soweit sie fein sind, durch eine asketische Gegenanstrengung und ihre Entwicklungen durch Meditation überwunden werden müssen.

11. Sūtra 2, 28—3, 15 finden wir eine systematische Beschreibung des Yogaweges. Manche der oben genannten Hilfsmittel zur Unterdrückung der Vṛtti's und der Kleśa's finden wir hier wieder. Doch dürfte es schwer fallen, eine völlige Übereinstimmung zu beweisen und allen oben genannten Mitteln einen sicheren Platz innerhalb des hier beschriebenen achtgliedrigen Yogaweges zuzuweisen. Der Nachdruck in den Yogasūtra's liegt zweifellos auf dem achtgliedrigen Yogaweg, der übrigens klassische Berühmtheit erhalten hat und von vielen Sekten und Theologen mehr oder weniger vollständig übernommen ist, u. a. auch vom Buddhismus. Wir müssen uns daher mit diesem achtgliedrigen Yogaweg als einem klassischen Heilsweg indischer Theologie näher beschäftigen.

Die acht Glieder des Yogaweges zerfallen in zwei Hauptgruppen. Zur ersten Hauptgruppe gehören nach 3, 7 die ersten fünf Glieder. Sie sind Außenglieder, während die drei letzten Glieder Innenglieder genannt werden.

12. Das erste Glied ist Yama, äußere Selbstbezwingung, Bezwingung im Hinblick auf die Außenwelt. Wir haben hier und in dem zweiten Gliede die ethische Grundlage des Yogaweges. Konzentration und Meditation, auf die es im Yoga abgesehen ist, können nicht in der richtigen, Erfolg verheißenden Weise zustande kommen, wenn nicht die ethischen Forderungen des ersten und zweiten Gliedes wie die Forderungen der drei anderen Glieder der ersten Hauptgruppe erfüllt werden. Yama beschließt fünf Einzelgebote in sich, deren Befolgung bestimmte Früchte zeitigt. Das erste Gebot verbietet, irgend einem lebenden Wesen etwas zu Leide zu tun. „Beim Beharren in der Nichtschädigung erfolgt in seiner (des Beharrenden) Umgebung Verzicht auf Feindseligkeit" (2, 35). Das zweite Gebot fordert Wahr-

haftigkeit. „Beim Beharren in der Wahrhaftigkeit erfolgt ein Antreten derselben Frucht wie die der Opferwerke" (2, 36). Nach dem dritten Gebot darf man sich nicht aneignen, was einem nicht gehört. „Beim Beharren im Nichtstehlen erfolgt ein Sich-einstellen von allerlei Schätzen." Das vierte Gebot macht ein keusches Leben zur Pflicht. „Beim Verharren in der Keuschheit erfolgt Erlangung von Manneskraft." Das fünfte Gebot endlich verbietet das Annehmen von Geschenken. „Bei Standhaftigkeit in der Besitzlosigkeit erfolgt Bewußtsein der Wie-heit der Geburten."

13. Beim zweiten Gliede des Yogaweges, Niyama, handelt es sich um die innere Bezwingung, um die Bezwingung in bezug auf sich selbst. Die Gemütsverfassung wird hier geschildert, in der der Yogaübende sich erhalten muß. Wir haben hier ebenfalls wieder fünf Forderungen. Zunächst wird Reinheit sowohl im rituellen als im moralischen Sinne gefordert, aus der „Abschen vor dem eigenen Leibe und Nichtberührung mit andern, sowie auch Reinigung des Sattvam (von Rajas und Tamas), Wohlgemutsein, Konzentration, Sinnezähmung und Geeignetsein für das Schauen des Ātman" (2, 40 u. 41) folgt, sodann Zufriedenheit mit dem, was einem beschieden wird. „Aus der Genügsamkeit folgt unübertreffliche Lusterlangung" (2, 42). Die dritte Forderung betrifft die Askese, d. h. Gleichgültigkeit in bezug auf Wärme und Kälte, Hunger und Durst, sowie die Bereitwilligkeit und die Kraft, zur Abhärtung Kasteiungen allerlei Art zu vollziehen. „Vollkommenheit des Leibes und der Sinnesorgane ist die Frucht der Askese" (2, 43). Viertens wird Studium der Texte und Lehrbücher über die Erlösung gefordert. „Aus dem Studium folgt Vereinigung mit der geliebten Gottheit" (2, 44). Das fünfte Gebot fordert endlich Hingebung an das höchste Wesen, aus der Vollendung der Versenkung (des Samādhi) folgt.

14. Mit dem dritten Gliede beginnen die eigentlichen Yogaübungen, die ja auf Unterdrückung der Vṛtti's und Kleśa's des geistigen Körpers der Seele, des Citta, und auf die Isolierung der Seele abzielen. Glied 3—5 handeln zunächst von körper-

lichen Übungen. Zunächst muß man eine geeignete Haltung annehmen. Als solche empfehlen die Yogasūtra's einfach ein festes und bequemes Sitzen. Wir haben dabei wohl an ein Sitzen auf dem Boden mit untereinandergeschlagenen Beinen zu denken. Nimmt man die richtige Haltung ein, dann können einem die Gegensätze wie Hitze und Kälte, Lust und Schmerz nichts mehr anhaben.

15. Das vierte Glied handelt von der Regulierung des Atems. Diese Atemregulierung wird 2, 50 u. 51 noch näher beschrieben. „Diese aber hat als Funktionen Außenrichtung, Innenrichtung und Festhaltung, geschieht wohlbedächtig nach Ort, Zeit und Zahl, und ist langgezogen und zart." „Mit einem äußeren oder inneren Objekte sich befassend ist die vierte." Deußen beschreibt das Verfahren bei der Atemregulierung auf Grund mündlicher Mitteilungen seiner Freunde in Indien folgendermaßen: „Man schließt das rechte Nasenloch mit dem Daumen, das linke mit den beiden letzten Fingern der rechten Hand; dann öffnet man das rechte Nasenloch und läßt langsam und tief den Atem einströmen (Innenrichtung), hält ihn unter Schließung beider Nasenlöcher längere Zeit in der Brust fest (Festhaltung) und läßt sodann nach Öffnung des linken Nasenloches durch dieses die Luft langsam bis zur völligen Entleerung ausströmen (Außenrichtung). Jeder dieser drei Akte dauert so lange, daß man bei ihm die folgenden Vedasprüche im Geiste durchgehen kann: Om bhūh; om bhuvah; om svah; om mahah; om janah; om tapah; om satyam. Om, tat savitur varenyam bhargo devasya dhīmahi, dhiyo yo nah pracodayāt; om āpo jyotī raso' mrtam brahma, bhūr bhuvah svarom." Was unter der vierten Art der Atemregulierung zu verstehen ist, ist nicht recht klar. Deußen vermutet, daß man nach Entleerung des Atems vor dem neuen Einatmen eine angemessene Zeit verstreichen lassen muß, und zieht die atemlose Spannung, mit der man einen äußeren oder inneren Vorgang zu verfolgen pflegt, zum Vergleich heran. Der Zweck dieser Atemregulierung ist fraglos, die Gedanken von der Außenwelt abzuwenden und nach innen zu richten. „Durch diese", so wird die Frucht der Atemübungen beschrieben, „wird die

Verdeckung des Lichtes (des Puruṣa) beseitigt" „und Geeignetheit des Manas (des Citta) für die Fesselungen bewirkt" (2, 52. 53).

16. Auf die Atemregulierung folgt als fünftes Glied die Zurückziehung der Sinnesorgane von den Sinnesobjekten. Unter den Sinnesorganen haben wir wohl die fünf Erkenntnisorgane (Auge, Ohr, Haut, Nase, Zunge) und die fünf Tatorgane (des Redens, Greifens, Gehens, Entleerens und Zeugens) zu verstehen, die den Verkehr des Citta mit den äußeren Objekten vermitteln. „Wenn die Sinnesorgane, unter Aufhebung ihrer Verbindung mit den ihnen entsprechenden Objekten, gleichsam die Natur des Citta nachahmen, so ist dies das Einziehen der Organe" (2, 54). Man darf die Organe sich nicht mehr auf die Außendinge richten lassen, was sie zu tun gewohnt sind, sondern muß ihnen eine entgegengesetzte Richtung geben, nämlich nach innen. „Daraus erfolgt eine vollkommene Unterwerfung der Sinnesorgane" (2, 55). Gesicht, Gehör, Geschmack, Geruch, Gefühl, jedes bewußte Wollen kommt zum Stillstand.

17. Ist man so Herr über seinen Körper und seine Organe geworden, gilt es, auch Herr über das Citta zu werden. Auf die Bezwingung desselben beziehen sich die drei letzten Glieder des Yogaweges, die inneren Glieder. Zunächst muß das Citta gefesselt, festgelegt werden. Es darf nicht mehr zügellos umherschweifen. Die positive Seite dieses sechsten Gliedes haben wir in dem siebenten Gliede, Dhyāna, Kontemplation oder Meditation genannt. Die Kontemplation besteht darin, daß man seine ganze Aufmerksamkeit auf einen Punkt richtet. Das achte Glied, Samādhi, Versenkung, genannt, ist wohl nur eine Steigerung der Kontemplation zu ihrer höchsten Spitze. „Diese (die Kontemplation), wenn sie nur das Objekt widerspiegelt und gleichsam der eigenen Natur ledig ist, heißt Versenkung (Samādhi)" (3, 3). Die Betrachtung des Gegenstandes wird so sehr gesteigert, daß für den Betrachtenden jeder Unterschied zwischen ihm und dem Gegenstande verschwindet. Subjekt und Objekt werden zu einem Eins.

18. Der Ertrag dieser auf Bezwingung des Citta gerichteten Übungen wird kollektiv angegeben. Sie gehören ja auch auf das

engste zusammen und werden deswegen 3, 4 in einen Begriff, in den der Allzucht, wie Deußen den Ausdruck Samyama übersetzt, zusammengefaßt. „Durch Erwerbung dieser (Allzucht) erfolgt das Licht des Verstehens" (3, 5). Wir haben hier aber noch nicht an das endgültige Aufleuchten des rechten Wissens zu denken. Das Verstehen, zu dem der Yogaübende durch die Bezwingung seines Citta gelangt, ist noch kein dauerndes. Es dauert nur eine Zeitlang. Dann kehrt er wieder in die gewöhnliche Welt zurück. Die Übungen sind daher stets zu wiederholen und das Verstehen zu immer größerer Höhe zu erheben. „Ihre (der Allzucht) Verwendung geschieht den Stufen entsprechend" heißt es 3, 6. Der Samādhi, der das letzte Glied der achtgliedrigen Yogaübungen darstellt, stellt nämlich noch nicht die Vollendung dar. Nach 1, 17 und 18 werden zwei verschiedene Samādhi's genannt. „Wenn begleitet von Zweifel, Bedenken, Freude und Egoismus, ist er (der Samādhi) ein bewußter." „Der andere hingegen (der unbewußte Samādhi), welcher die Übung in dem Vorstellen der Beruhigung zur Voraussetzung hat, hat die Charaktereigenschaften als Rückstand (von sich abgestreift)" (1, 17 u. 18). Der bewußte Samādhi ist zunächst der, zu dem man auf dem Wege der achtgliedrigen Yogaübungen gelangt. Er wird unter dem Namen Samāpatti, das Zusammenfallen, das Aufgehen des Subjekts im Objekt, 1, 41 wie folgt beschrieben: „Sind die Funktionen (Vṛtti's) des Citta unterdrückt, so erfolgt, wie für einen klaren Kristall, bei Erkenner, Erkennen und Erkenntnisobjekt als das Aufgehen in dem letztern und das Durchdrungenwerden von ihm die Samāpatti." Im Anschluß daran werden dann verschiedene Grade von Samāpatti's unterschieden, unter denen wir wohl die Stufen verstehen dürfen, von denen 3, 6 die Rede ist. „Ist diese (Samāpatti) noch behaftet mit Unsicherheit in betreff der Erkenntnis der Wortbedeutungen, so heißt sie eine zweifelbehaftete." „Sie heißt eine zweifelsfreie, wenn sie, von den (aus einer früheren Geburt stammenden) Erinnerungen gereinigt und gleichsam der eigenen Natur ledig, nur das Objekt widerspiegelt." „Damit ist auch die bedenkenbehaftete und bedenkenfreie (Samāpatti) erklärt,

nur daß diese sich auf seine Objekte bezieht." „Ein feines Objekt zu sein erstreckt sich bis auf das Merkmallose." „Diese (vier Arten der Samāpatti) sind es, welche den keimhaften Samādhi ausmachen." 1, 42—46. Erst im bedenkenlosen Samādhi haben wir die höchste, nur durch längere oder kürzere Zeit zu beobachtende geistige Übungen zu erlangende Stufe des bewußten Samādhi, auf der es erst wirklich zur Unterdrückung des Citta gekommen und wahres Erkennen erst möglich ist. „Bei Herangereiftheit der bedenkenlosen (Samāpatti) erfolgt (als eine höhere Stufe) die Beruhigung des eigentlichen Selbstes." „Dann ist das Bewußtsein die Wahrheit tragend." „(Ein solches Bewußtsein) hat ein anderes Objekt als die Erkenntnis aus Offenbarung und Folgerung, weil es einen von dem ihrigen verschiedenen Zweck hat." „Der aus dieser (höheren Art der Erkenntnis) erzeugte Gemütseindruck hält die anderen Gemütseindrücke nieder." 1, 47—50.

Die Unterjochung des Citta mit seinen Kleśa's und Vṛtti's, oder wie wir auch sagen dürfen, die Loslösung des Puruṣa von der Prakṛti, wie sie den Puruṣa umgiebt, stellt aber, so weit sie auch auf der höchsten Stufe des bewußten Samādhi erreicht werden kann, noch nicht die Erlösung, die endgültige Trennung von Puruṣa und Prakṛti, dar. Es ist die durch den bewußten Samādhi zu erreichende Zurückziehung des Puruṣa von der Prakṛti wohl eine tatsächliche, aber noch nicht eine ewigen Bestand habende. Daß wir es bei dem bewußten Samādhi auf seiner höchsten Stufe wirklich prinzipiell bereits mit einer Lostrennung des Puruṣa von der Prakṛti zu tun haben, die nur noch zu einer dauernden, nicht mehr zu erschütternden werden muß, erhellt deutlich aus der Charakteristik desselben, die wir 2, 27 finden. Nachdem 2, 24 gesagt ist, daß das Nichtwissen die Ursache der Verbindung des Puruṣa mit der Prakṛti ist, und 2, 25, daß, wenn das Nichtwissen nicht mehr besteht, auch die Verbindung nicht mehr besteht, sondern ein Freisein, und daß dieses die Isolation (Kaivalyam) des Sehens (des Puruṣa) ist, wird 2, 26 als das Mittel dieses Freiseins die ungestörte, soll wohl heißen durch keinerlei Eindrücke von dem Citta her, Erkenntnis des

Unterschiedes zwischen Purusa und Prakrti genannt. Von dieser Erkenntnis heißt es dann unter Anwendung des für den bewußten Samādhi gebräuchlichen terminus technicus, daß sie auf der höchsten Stufe siebenfach ist. Nach Deußen sind diese sieben Stufen: 1. alles ist erkannt, 2. es bleibt nichts, was zu erkennen wäre, 3. die Klesa's sind überwunden, 4. der Viveka (die richtige Unterscheidung) ist erreicht, 5. die Buddhi hat ihren Zweck erreicht, 6. die Guna's sind besiegt, 7. der Samādhi ist vollendet.

Daß mit diesem Samādhi aber doch noch nicht alles erreicht ist, geht daraus hervor, daß er ein keimhafter genannt und ihm noch ein keimloser übergeordnet wird. Unter den Keimen, die im bewußten Samādhi noch vorhanden sind, haben wir wohl an die Keime der Klesa, d. h. an Samskāra's oder Vāsanā's genannte Werkresiduen zu denken. Die direkten, oder auch neue Eindrücke können durch den bewußten Samādhi unterdrückt werden, so daß der Purusa durch sie nicht mehr behelligt wird. Aber die gewissermaßen im Unterbewußtsein liegenden Eindrücke, die Überreste früherer, noch nicht gebüßter Taten werden durch den bewußten Samādhi noch nicht berührt. Dazu bedarf es noch der Steigerung zum unbewußten Samādhi, der keimlos ist, der die Samskāra's abgestreift hat, wie es 1, 19 heißt, in dem keinerlei Anknüpfungspunkte für eine abermalige Berührung des Purusa mit der Prakrti mehr vorhanden sind, mithin auch die Möglichkeit zu abermaliger Geburt beseitigt wird.

19. Der Fortschritt vom keimhaften oder bewußten Samādhi zum keimlosen, unbewußten wird herbeigeführt durch drei Umwandlungen. „Die Überwindung des Zustandes des Wachseins und das Zutagetreten des Zustandes der Unterdrückung bilden den das Citta im Augenblicke der Unterdrückung betreffenden Unterdrückungsakt." „Für dieses (das Citta) ergibt sich aus jenem Zustande (der Unterdrückung) ein beruhigtes Dahinfließen." 3, 9 u. 10. Wir haben bei diesem Unterdrückungsakte wohl an eine Verewigung der im sechsten Gliede der Yogaübung geforderten Fesselung des Citta zu denken. Dort beim sechsten Gliede handelt es sich um eine immer zu wiederholende Übung, deren Wirkung mit der Beendigung der Übung

aufhört. Der nur für eine gewisse Zeit statthabende Zustand der Niederhaltung des Citta muß durch Unterdrückung desselben in dem Augenblicke, wenn es bei Beendigung der Übung wieder hochkommen will, in einen dauernden verwandelt werden. Die zweite Umwandlung ist der Versenkungsakt, der nach 3, 11 in der Vernichtung der Vielgeschäftigkeit des Citta und in dem Hervortreten seiner Konzentration besteht. Hier haben wir wohl an die Umwandlung der nur zeitweiligen Konzentration auf einen Gegenstand in eine andauernde und durch nichts wieder zu unterbrechende Konzentration zu denken. Die dritte Umwandlung besteht in der Verknüpfung der beiden vorhin genannten Zustände. „Der beruhigte (Unterdrückungsakt) und der erhabene (Versenkungsakt) des Citta, wenn sie gleichstark eintreten, bilden den Konzentrationsakt" (3, 12).

Daß diese Umwandlung des keimhaften Samādhi zum keimlosen sofort dem ganzen Umfange nach gelingt, ist schwerlich der Gedanke der Yogasūtra's. Auch der Zustand des keimlosen Samādhi scheint noch gelegentlich unterbrochen werden zu können, solange der Puruṣa noch im Körper weilt. Wenigstens ist 4, 26, nachdem 4, 24 gesagt ist, daß für den, welcher die Verschiedenheit erkennt, der Wahn schwindet, daß es (das Citta) der Ātman sei, und 4, 25, daß das Citta, durch diese Unterscheidung in Fluß gebracht, den Bergabhang der Erlösung hinabströme, noch von Unterbrechungen der Unterscheidung die Rede durch „andersartige Vorstellungen aus den rückständigen Eindrücken (Saṃskāra's". Darum gilt es, auch nachdem die Höhe erklommen ist, noch weiterhin die Yogaübungen zu pflegen, bis der Leib stirbt und auch der äußere Kontakt zwischen Seele und Prakṛti dahinfällt. Die Seele ist dann ganz und gar befreit von der Prakṛti. Sie existiert weiter, aber in absoluter Isoliertheit ganz für sich. Die Prakṛti hat für sie keine Bedeutung mehr. Sie zerfällt nicht in das Nichts, da sie ja für die anderen Seelen noch nötig ist, die die Erlösung noch nicht erlangt haben. Aber „demjenigen (Puruṣa) gegenüber, der seinen Zweck erreicht hat, ist sie (die Prakṛti) vernichtet, und doch ist sie nicht vernichtet, weil sie allen von ihm verschiedenen (Puruṣa's) gemeinsam ist" (2. 22).

20. Hiermit könnten wir eigentlich die Beschreibung des Yoga abschließen, da wir den Prozeß der Erlösung von seinen ersten Anfängen bis zu seiner Vollendung verfolgt haben. Zur Vervollständigung des Bildes vom Yoga als einer praktischen Institution muß aber in aller Kürze noch darauf hingewiesen werden, daß er nicht nur als förderlich für die Befreiung der Seele von der unheilvollen Verbindung mit der Prakrti empfohlen wird, sondern auch zur Erlangung allerlei übernatürlicher Kenntnisse und Kräfte. 3, 16—55 werden eine ganze Reihe solcher Kräfte aufgezählt: Wissen des Vergangenen und Zukünftigen, Verstehen der Stimmen aller Tiere, Kenntnis der früheren Geburt, Kenntnis des Citta des anderen, Unsichtbarmachung, Kenntnis des letzten Endes, übermenschliche Kräfte, Kräfte eines Elefanten, Kenntnis des Subtilen, Verborgenen und Entfernten, Kenntnis des Weltalls, der Anordnung der Sterne, ihres Ganges, der Anordnung des Leibes, Stillung von Hunger und Durst, Festigkeit, Schauen der Siddha's (der Seligen), Erkenntnis des Citta, des Purusa, intuitive Wahrnehmungen von (übernatürlichem) Hören, Fühlen, Sehen und Schmecken, Eingang des Citta in einen fremden Leib, Nichthaften an Wasser, Schlamm, Dornen usw. und Herauskommen aus ihnen, Aufleuchten, himmlisches Gehör, Gehen im Luftraume, Vernichtung der Lichtverdeckung, Beherrschung der Elemente, Hervortreten der Atomkleinheit, Trefflichkeit des Leibes und Unverletzlichkeit seiner Eigenschaften, Beherrschung der Sinnesorgane, Gedankenschnelle, Bestehen auch ohne Organe und Beherrschung der Prakrti, Oberherrschaft über alles Sein und Allwissenheit

Daß derartige Kräfte und Fähigkeiten dem Yogaübenden zugeschrieben werden, mag auf den ersten Blick befremdlich erscheinen. Wir haben hier aber im Grunde nichts anderes als die positive Kehrseite der Abwendung von der Welt der Erscheinungen. Wer sich wie der Yogaübende auf sich selbst zurückzieht, entsteigt damit dem Kausalnexus der Erscheinungswelt, wird dem Unterworfensein unter die Naturordnung entnommen. Praktisch äußert sich diese Befreiung von der Naturordnung in souveräner Herrschaft über die Natur und ihre Gesetze. Das Hauptgewicht aber liegt beim Yoga auf der Befreiung von der Fesselung durch die Prakrti. Jene Fähigkeiten sind nicht Selbstzweck der Übungen, sondern nur Begleiterscheinungen. Von einigen dieser Begleiterscheinungen, wenn nicht von allen, wird sogar gesagt, daß sie zwar im wachen Zustande Vollkommenheiten sind, bei der Versenkung aber Hemmnisse (3,37). Ferner wird 3,50 gesagt, daß das Hängen an diesen Fähigkeiten ein Hindernis ist, das Kaivalyam, die Isolierung, zu erlangen. „Aus dem Nichtmehrhängen auch an diesen erfolgt, indem der Same der Sünde zunichte geworden ist, Absolutheit (Kaivalyam)." Ferner wird 3, 51 vor Neigung und Hochmut gewarnt, weil Unerwünschtes wieder sich daraus ergeben könnte. Das eigentliche Ziel des Yoga ist also die völlige Isolierung der Seele, das absolute Für sich sein der Seele.

IV. Die Erlösungslehre der Bhagavadgītā.

1. Die Bhagavadgītā, der Gesang des Erhabenen, ist ein Lehrgedicht, das sich im VI. Buche des großen Epos Mahābhārata befindet. Sie ist nicht das einzige Lehrgedicht in dem Epos, aber bei weitem das angesehenste und für die indische Religionsgeschichte von großer Bedeutung. Ihre Stellung innerhalb der indischen Religionsgeschichte ist freilich nicht leicht zu bestimmen. Enthält sie doch wichtige Bestandteile, die viel mehr charakteristisch für eine spätere Zeit sind als für die Zeit, in der sie entstanden ist. Zeitlich gehört sie fraglos zu der Periode, die die Religionsgeschichte die Periode des Brahmanismus nennt. Ihrem ganzen Charakter nach aber paßt sie viel besser in die Zeit des Hinduismus hinein.

Die Bhagavadgītā ist ein Werk, das seinen Stoff aus verschiedenen Quellen entlehnt hat. Bereits S. 33 ist darauf aufmerksam gemacht worden, daß sich Sāmkhya-Elemente in ihr finden. Nicht minder aber ist der Yoga in ihr vertreten. Ob die in ihr befindlichen Sāmkhya und Yoga Vorstufen oder spätere Verbildungen derselben sind, ist eine Streitfrage, die noch nicht hat entschieden werden können.

Weiter finden sich Vedānta-Elemente in ihr. Garbe hält diese für später hinzugekommen und unternimmt in seiner Übersetzung der Bhagavadgītā den Versuch, diese Elemente als spätere Interpolation auszuscheiden. Garbe dürfte mit seiner Ansicht recht haben. Wer die Bhagavadgītā aufmerksam liest, empfindet tatsächlich den vedāntischen Einschlag als etwas Fremdartiges und Störendes. In der folgenden Darstellung der Erlösungslehre der Bhagavadgītā bleiben die vedāntischen Charakter tragenden Stellen unberücksichtigt, um ihre spezifische Eigenart recht deutlich erkennen lassen zu können. Wenn die vedāntische Färbung für die Rolle, die die Bhagavadgītā in der Folgezeit gespielt hat, auch nicht ohne Einfluß gewesen ist, so besteht ihre religionsgeschichtliche Bedeutung für Indien doch vor allem in den anderen Momenten, vor allem in der Rolle, die die Person Krsnas und die Bhakti einnehmen.

2. Der Ursprung der Krsna-Verehrung und der Bhakti als Erlösungsmittel bildet ein nur noch wenig geklärtes Kapitel der indischen Religionsgeschichte. Die nahe Verbindung, in der Krsna stets zu der Gestalt des Gottes Visnu gestanden hat, macht es mehr als wahrscheinlich, daß der Krsna-Kult aus der Sekte der Bhāgavata's oder, wie sie auch genannt wird, aus der Sekte der Pāncarātra's hervorgegangen ist. Gegenüber der von einigen Indologen vertretenen Ansicht, Krsna sei ursprünglich eine rein mythische Gestalt, ein Sonnenheros gewesen, hält Garbe in seiner Einleitung zu seiner Übersetzung der Bhagavadgītā sowie in einem Artikel: „Christliches und angeblich Christliches im Mahābhārata, mit besonderer Berücksichtigung der Entstehung des Krishnaismus" im Archiv für Religionswissenschaft 1913 Krsna für eine historische Person, und zwar für den Stifter der Bhāgavata-Religion und läßt ihn ein paar Jahrhunderte vor Buddha oder, falls seine Teilnahme an dem

Kampfe der Pāndavas mit den Kauravas angenommen werden darf, wozu Garbe geneigt ist, in noch weiter zurückliegender Zeit gelebt haben. Ob die Ansicht Garbes, Krsna sei der Stifter der Bhāgavata-Religion, richtig ist, sei dahingestellt. Richtig ist, wofür auch Sir R. G. Bhandarkar allerlei Material beibringt, daß wir in der Bhāgavata-Religion den Mutterboden für die Religion der Bhagavadgītā haben, und daß die Bhāgavata-Religion nicht erst, wie vielfach angenommen wird, im indischen Mittelalter, sondern höchst-wahrscheinlich schon in der vorbuddhistischen Zeit entstanden ist, wenn ihre Existenz literarisch auch erst für das 4. Jahrhundert v. Chr. durch den Grammatiker Pānini bezeugt ist.

Garbe entwirft in der Einleitung zu seiner Übersetzung der Bhagavadgītā folgendes Bild von der Geschichte der Bhāgavata-Religion. Die erste Periode reicht bis gegen 300 v. Chr. Die charakteristischen Daten dieser Periode sind: die Begründung des populären Monotheismus durch Krsna Vāsudeva, die philosophische Verbrämung mit Sāmkhya-Yoga, die Deifizierung des Stifters und vielleicht schon die Vertiefung des religiösen Gefühls durch die Forderung der Bhakti. Die zweite Periode umspannt die Zeit von vor 300 v. Chr. bis etwa zum Anfang unserer Zeitrechnung. Charakteristisch für sie sind die Brahmanisierung der Bhāgavata-Religion und die Identifizierung Krsnas mit Visnu mit Hilfe der Avatāra-Theorie. Die dritte Periode reicht etwa bis zum Anfang des 12. Jahrhunderts und ist gekennzeichnet durch die Identifizierung Krsna-Visnus mit dem Brahman und durch die mehr populäre erotische Auffassung Krsna's, die hauptsächlich in der Schilderung seiner Liebesspiele mit den Hirtinnen schwelgt, zugleich aber auch einen mystischen Zug aufweist. Die vierte Periode beginnt mit Rāmānuja, von dem wir ausführlicher zu handeln haben werden.

Die Entstehung der Bhagavadgītā in ihrer ursprünglichen Form setzt Garbe in die zweite Periode der Bhāgavata-Religion hinein, und zwar näher in die erste Hälfte des 2. Jahrhunderts v. Chr. Die Umarbeitung in die jetzige Form dagegen verlegt er in das zweite Jahrhundert n. Chr. Diese Chronologisierung stimmt mit den Ergebnissen der Forschung über das Alter des Mahābhārata überein, das nach Winternitz, Geschichte der indischen Litteratur, vor dem 4. Jahrhundert v. Chr. nicht sicher bezeugt und in seiner jetzigen Gestalt wesentlich — wahrscheinlich allmählich — zwischen dem 4. Jahrhundert v. Chr. und dem 4. Jahrhundert n. Chr. entstanden ist.

3. Ursprünglich dürfte die Bhagavadgītā wohl eine Art von Textbuch für die Anhänger der Bhāgavata-Religion gewesen sein. Ob wir allerdings einen genauen Niederschlag des ursprünglichen Lehrgehaltes der Bhāgavata-Religion in ihr haben, ist zweifelhaft. Die Einführung von Sāmkhya und Yoga-Gedanken in den religiösen Vorstellungskreis der Bhāgavatas, die wohl als das Werk des Verfassers der Bhagavadgītā wird angesehen werden müssen und wohl auf das Bestreben, der Bhāgavata-Religion eine philosophische Grundlage zu geben, zurückzuführen ist, hat sicherlich auch sachliche

Veränderungen hervorgerufen. Man wird daher die Gedankenwelt der Bhagavadgītā nicht ohne weiteres dem ganzen Umfange nach und auch nicht ganz der Stimmung nach auf die Bhāgavata-Religion, wie sie entweder von Kṛṣna gestiftet ist oder allmählich sich entwickelt hat und in ihrer ersten Periode sich darstellte, übertragen dürfen; sondern als eine Größe für sich oder doch wenigstens als den Spiegel der Bhāgavata-Religion auf einer fortgeschritteneren Stufe oder gar einer Abart derselben ansehen müssen. Im Laufe der Zeit hat die Bhagavadgītā den ursprünglichen konfessionellen Charakter immer mehr verloren und ist nicht nur von den verschiedenen Sekten, in die der ursprünglich höchst wahrscheinlich einheitliche, in der Form der Bhāgavata-Religion existierende Viṣnuismus sich spaltete, sondern auch von nicht-viṣnuitischen Sekten als autoritativ anerkannt worden. Neuerdings genießt sie ein außerordentlich großes Ansehen in Indien. Sie hat für die gebildeten Inder von heute fast die Bedeutung, die das Neue Testament bei den Christen einnimmt, und verdient daher besondere Beachtung.

Leicht ist es nicht, ein klares Bild von dem Lehrgehalt der Bhagavadgītā zu geben, selbst wenn man die vedāntisch klingenden Elemente als eine spätere Zutat ausscheidet. Sie ist nämlich kein systematisches Lehrbuch, sondern trägt vielmehr den Charakter eines, wenn auch lehrhaften, Erbauungsbuches, dem es auf eine systematische Ordnung der Gedanken nicht ankommt. Auch fehlt es nicht an Widersprüchen.

4. Trotz der Anlehnung an das Sāmkhya und den Yoga, die beide ihrem innersten Wesen nach atheistisch sind, steht die Bhagavadgītā prinzipiell auf dem Boden des Theismus und beweist dadurch ihre Selbständigkeit ihnen gegenüber. „Diese zwei Wesenheiten gibt es in der Welt: das Vergängliche und das Unvergängliche. Das Vergängliche besteht aus allen Dingen; der unveränderliche (Geist) wird das Unvergängliche genannt. Aber das höchste Wesen ist (noch) ein anderes, ‚das höchste Selbst' mit Namen, das die drei Welten durchdringt und erhält als ewiger Herrscher" (XV, 16. 17). Als dieses höchste, jenseits des Vergänglichen stehende und höher als das Unvergängliche seiende (XV, 18) Wesen stellt Kṛṣna sich dem Arjuna selbst vor Kṛṣna, der in menschlicher Gestalt dem Arjuna als Wagenlenker dient und ihn belehrt, ist der ungeborne und anfangslose große Herr der Welt (X, 3), der am Anfang eines jeden Weltalters alle Dinge aus der Urmaterie hervorgehen läßt (IX, 7) und daher der unvergängliche Ursprung aller Dinge genannt wird (IX, 13). Wie ihr Entstehen, so verdankt die Welt ihm auch ihren Bestand

(VIII, 9) und ihren Untergang am Ende eines jeden Weltalters (IX, 7). Alles Geschehen geht auf ihn zurück. Unter seiner Aufsicht bringt die Natur hervor, was sich bewegt und nicht bewegt; infolge seiner Aufsicht dreht sich die Welt im Kreise (IX, 10). Wenn auch verschieden von der Erscheinungswelt, so ist er doch allerorts in vielfachen Formen, ohne aufzuhören, der Eine zu sein, gegenwärtig (IX, 15). Er ist ewig und ungeboren (IV, 5). Weder die Götterscharen noch die großen Weisen wissen von seiner Entstehung (X, 2). Die Weltordnung stammt von ihm. Er hat die vier Kasten geschaffen (IV, 13). Aus ihm stammen die drei Gunas Sattva, Rajas und Tamas (VII, 12), auf die nicht nur die Mannigfaltigkeit der Dinge sondern auch die moralischen Unterschiede zurückzuführen sind. Verstand, Erkenntnis, Nichtverwirrung, Geduld, Wahrhaftigkeit, Selbstbeherrschung, Freude, Schmerz, Entstehung, Untergang, Furcht und Furchtlosigkeit, niemand Leides tun, Gleichmäßigkeit, Zufriedenheit, Askese, Freigebigkeit, Ruhm, Schande — alle diese verschiedenartigen Zustände der Wesen stammen allein von ihm (X, 4 u. 5). Die Menschen benutzt er als seine Werkzeuge (XI, 33) und belohnt sie (IV, 11). Er muß den Eingang zum Himmel öffnen; durch ihn gelangt man zu der heiligen Welt des Götterfürsten (Indra) und genießt die himmlischen Freuden der Götter im Himmel (IX, 20). Er bewirkt die Rückkehr aus der großen Himmelswelt in die irdische Welt (IX, 21). Wohnend im Herzen aller Wesen läßt er durch seine Wunderkraft alle Wesen herumwirbeln (gleich Figuren) auf einer Puppenbühne (XVIII, 61). Von ihm stammt auch die rechte Lehre; dem Arjuna hat er sie mitgeteilt (XVIII, 63); in grauer Vorzeit hat er sie dem Vivasvat verkündigt, der sie dann dem Manu kundgab, von dem sie dann dem Ikśvāku mitgeteilt wurde (IV, 1). Er sorgt dafür, daß sie nicht in Vergessenheit gerät. Jedesmal, wenn das Recht im Abnehmen ist und das Unrecht im Zunehmen, dann erschafft er sich selbst. Zum Schutze der Guten und zur Vernichtung der Bösen, um das Recht zu befestigen, wird er in jedem Menschenalter geboren (IV, 7. u. 8).

Er ist also nicht nur ein nur Jenseitiger, sondern in der Welt

aktiv gegenwärtig. Als solcher nimmt er bald diese und bald jene Gestalt an. Als Arjuna seine göttliche Gestalt zu sehen begehrt, spricht er zu ihm: „So erblicke, o Sohn der Pṛthā, meine Gestaltungen zu Hunderten und Tausenden, die verschiedenartigen, göttlichen, die von verschiedenen Farben und Formen sind. Erblicke die Ādityas, die Vasus, die Rudras, die Asvins und die Maruts! Viele vordem nicht geschaute wunderbare Erscheinungen erblicke, o Nachkomme des Bharata!" (XI, 5. u. 6), fügt dann aber hinzu, daß er ihn mit seinem eigenen Auge nicht anzuschauen imstande sein würde. Nachdem er ihm ein göttliches Auge gegeben hat, ist er imstande, ihn zu sehen. Was er sieht, erfüllt ihn mit Staunen und Schrecken, so daß sein Haar sich sträubt. Als Arjuna ihn bittet, ihm diese furchtbare Gestalt zu erklären, sagt Kṛsna zu ihm: „Der mächtige Tod bin ich, der die Vernichtung der Menschen bewirkt, und habe mich hierher begeben, um die Menschen zu vertilgen" (XI, 32). Daß wir in dieser Gestalt, in der sich Kṛsna dem Arjuna besonders zeigt, und dann auch in den vorhin genannten vielen Gestaltungen nicht seine wahre transszendente Gestalt zu sehen haben, sondern vielmehr eine zu einem bestimmten Zwecke angenommene, nämlich, um den Arjuna zum Kampfe, vor dem er zurückschrickt, zu bewegen, geht deutlich aus der Fortsetzung hervor: „Auch ohne dich werden alle die Krieger, die in den sich feindlich begegnenden Schlachtreihen stehen, nicht (am Leben) bleiben. Darum erhebe dich, erwirb Ruhm, besiege die Feinde usw." (XI, 32 u. 33). Freilich spricht Kṛsna speziell von dieser Gestalt als von seiner höchsten Gestalt, die von keinem andern jemals erblickt ist (XI, 47), nach deren Anblick selbst die Götter beständig begehren (XI, 52) und zu der die Frommen eingehen (XI, 54). Er kann das, weil die Gestalt des Todes in Verbindung mit den anderen Gestalten, die er ihm zeigte, in ihm fraglos den sonst nicht zu erreichenden Eindruck von seinem unsichtbaren, allumfassenden Wesen an sich erwecken soll und auch wohl kann. So sehr Kṛsna auch als in der Welt tätig hingestellt wird, so nachdrücklich auch behauptet wird, daß aus ihm alle Wesen stammen und alles Sosein auf ihn zurückzuführen ist, so nachdrücklich wird auch behauptet, daß

er in keiner Weise dadurch berührt wird. „Nichts gibt **es**, in den 3 Welten, das von mir zu vollbringen wäre, nichts **Unerreichtes** zu erreichen“ (III, 22). Alle seine Werke fesseln ihn **nicht**, weil er dabei wie ein Unbeteiligter verharrt und nicht **an** ihnen hängt (IX, 9). Er handelt nicht und ist **unveränderlich** (IV, 13). Werke beflecken ihn nicht, noch verlangt **er** nach der Frucht der Werke (IV, 14). Die Gunas, die Ursache aller Verschiedenheiten, sind wohl in ihm, er aber ist *nicht* in ihnen (VII, 12). Er steht über den Gunas und ist unveränderlich (VII, 13). Tätig ist er lediglich im Interesse der Welt, deren Vater er ist (XI, 43). Er ist der **Erretter** aus dem Meere des Weltdaseins, das zum Tode führt (XII, 7), Freund aller Wesen (V, 29). Er ist derjenige, zu dem die Erlösten eingehen, um bei ihm zu wohnen (XII, 8). Darum gebührt ihm Verehrung, die ihm die Hochsinnigen auch zu teil werden lassen (IX, 13).

5. Steht den Seelen in Krsna, dem höchsten und einzigen Gott, dem gegenüber die anderen Götter nur Bewohner einer Himmelswelt und wesentlich von ihm verschieden sind, ein Freund und Erretter gegenüber, so in der Materie ein Feind. In der Lehre von der Materie schließt sich die Bhagavadgītā eng an das Sāmkhya an, wie aus dem Folgenden deutlich hervorgeht. Sie ist nicht von Gott geschaffen, sondern besteht in der Form der Prakrti von Ewigkeit her (XIII, 19) und wird auch ewig bestehen bleiben; denn „dem Nichtseienden wird keine Existenz zuteil, dem Seienden keine Nichtexistenz“ (II, 16). Beim Anbruch einer neuen Weltperiode gehen aus der ewigen Prakrti (auf die Veranlassung Gottes) alle wahrnehmbaren Einzeldinge hervor, um am Ende derselben sich wieder in sie aufzulösen (VIII, 18). Sie setzt sich zusammen aus den drei Gunas, aus deren Mischung alle Dinge bestehen und die ihnen ihr Gepräge geben. Von der Vorherrschaft dieses oder jenes Guna rühren alle Unterschiede der Art und der von ihnen ausgehenden Wirkungen her. So gibt es drei Arten von Speise (XVII, 7ff.), Opfer (XVII, 11ff.), Askese (XVII, 14ff.), Gabe (XVII, 20ff.), Erkenntnis (XVIII, 20ff.), Werk (XVIII, 23ff.), Täter (XVIII, 26ff.), Verstand

(XVIII, 29ff.), Ausdauer (XVIII, 33ff.), Freude (XVIII, 36ff.), je nachdem, welcher Guna vorherrscht.

In dieser aus Prakrti hervorgegangenen und aus den drei Gunas sich zusammensetzenden Welt befinden sich nun die Seelen, behaftet mit Körpern, die aus der Prakrti als Mutterschoß durch Gott als den den Samen gebenden Vater entstehen (XIV, 4). Festgehalten werden sie an den Körpern durch die Gunas (XIV, 5). „Unter diesen bindet das Sattva, das wegen seiner Lauterkeit leuchtend ist und Wohlbefinden schafft, durch den Hang zur Freude und durch den Hang zum Erkennen, o Schuldloser. Das Rajas, wisse, hat die Natur der Leidenschaft und läßt Begier und Hang entstehen; es bindet, o Sohn der Kuntī, den Geist durch den Hang zur Tätigkeit. Das Tamas aber, wisse, entsteht aus dem Nichterkennen und betäubt alle bekörperten (Wesen); es bindet durch Nachlässigkeit, Trägheit und Schlaf, o Nachkomme des Bharata" (XIV, 6—8). Durch welchen Guna die Seele an den Körper gebunden ist, ist nicht gleichgültig, denn davon hängt das Geschick ab. „Die unter dem (Einfluß des) Sattva stehenden steigen aufwärts (zu den Göttern); die von Rajas erfüllten bleiben in der Mitte (d. h. in der Menschenwelt); die von Tamas erfüllten, von den Regungen des letzten Guna beherrschten sinken abwärts (d. h. werden als Tiere und Pflanzen wiedergeboren)" (XIV, 18). Frei von den aus der Prakrti hervorgegangenen Gunas ist kein Wesen, weder auf Erden noch auch im Himmel unter den Göttern (XVIII, 40). Daher sind auch alle Seelen mit Körpern versehen. Genannt wird der Körper „ein Feld" (XIII, 1), weil sich in ihm alles Geschehen für die Seele abspielt. Er besteht aus denselben 24 Tattva genannten psychophysischen Elementen, aus denen das Sāmkhya ihn zusammengesetzt sein läßt.

Mit Hilfe dieser Tattva genannten Organe, aus denen sich der Körper zusammensetzt, wirkt die Materie auf die Seelen ein. Vornehmlich in der Gestalt des Rajas Guna erregt sie den Feind, das unersättliche Feuer, die gefräßige, unheilvolle Begierde, die in den äußeren Sinnen (Jñānendriya), dem inneren Sinne (Manas) und in dem Verstandesorgane (Buddhi) ihren Sitz

habend die Erkenntnis umhüllt und die Seelen verblendet (III, 37—40). Die Seelen nun, die unter der Herrschaft der Begierde stehen, sind von dämonischer Art. „Sie verstehen nicht recht zu handeln noch das Unrecht zu unterlassen. Weder Reinheit noch frommer Wandel noch Wahrhaftigkeit findet sich bei ihnen" (XVI, 7). Heuchelei, Stolz, Hochmut, Zorn, Unfreundlichkeit und Unwissenheit (XVI, 4) sind die hervorstechendsten Merkmale der unter der Herrschaft der Begierde stehenden Menschen von dämonischer Art. Gibt man sich willenlos der Begierde hin, so sinkt man, betört von Existenz zu Existenz, immer tiefer herab bis herunter zur niedrigsten Stufe des Daseins (XVI, 20).

Sich der verderblichen Herrschaft der Begierde zu entziehen, ist für die Seele nicht leicht. Der Angreifer ist stärker als der Angegriffene. Die Materie aber ist der Seele gegenüber der Angreifer. Sie ist überhaupt der eigentliche Täter. Wohl ist sie abhängig von Gott und ohne seinen Antrieb zur absoluten Ruhe verdammt, aber von Gott einmal in Bewegung gebracht, ist sie die Ursache für die Tätigkeit des Produkts (d. h. des Körpers) und der Faktoren (d. h. der den Körper bildenden Organe, Sinne und Elemente) (XIII, 20), der Täter aller Werke (XIII, 29). Mit allem, was sie tut, hat sie es darauf abgesehen, die Seele in die Fessel der Begierde zu schlagen, und damit auf Verwirrung und Nichtwissen, die Ursache allen Übels. Dieser zum Schaden der Seele tätigen Materie gegenüber steht die Seele weder handelnd noch handeln lassend da (V, 13). Sie ist kein Täter, kein Leidender (II, 19). Sie wird nicht geboren noch stirbt sie jemals, sie ist nicht geworden, noch wird sie in Zukunft nicht mehr sein. Ungeboren, beständig, ewig, uranfänglich wird sie nicht getötet, wenn der Körper getötet wird (II, 20). Gleich wie der Mensch abgenutzte Kleider ablegt und andere neue anzieht, so legt der Geist die abgenutzten Körper ab und geht in andere neue ein (II, 22). Nicht die Tätigkeit, nicht die Werke der Welt bringt der Herr (die Seele) hervor, (auch) nicht den Zusammenhang zwischen den Werken und ihren Früchten; sondern (nur) die Natur wirkt (V, 14). Es ist die Seele nur Zuschauer, Gewährer, Erhalter, Genießer (XIII, 22). So sehr der unwandelbare

Charakter der Seele auch betont wird, so ist die Tätigkeit der mit ihr in engster Verbindung stehenden Materie doch nicht ohne Einfluß auf sie. „Geist heißt die Ursache für die Empfindung von Freude und Schmerz. Denn der Geist, der in der Materie wohnt, genießt die materiellen Gunas (oder vielmehr ihre Äußerungen: Freude, Schmerz usw.). Der Hang zu diesen Gunas ist die Ursache für seine Geburten aus gutem oder schlechtem Mutterschoß" (XIII, 20 u. 21). Wie dieses Genießen mit seinen Folgen möglich ist für die unwandelbare Seele, wird nirgends gesagt. Wir dürfen hier wohl die Sāmkhyalehre heranziehen, daß die Erlebnisse der materiellen Organe sich in der Seele widerspiegeln, infolgedessen sie sich fälschlicherweise für den Täter und den Leidenden hält. Jedenfalls bilden die Organe die Vermittler alles dessen, was an die Seele herantritt. „Wenn der Herr (d. h. die Seele) einen Körper in Besitz nimmt und auch wenn er ihn verläßt, so nimmt er auf seinem Gange diese (Sinne) mit sich, gleich wie der Wind die Gerüche aus ihrem Sitze (mit sich fortträgt). Mittels des Gehörs, des Gesichts, des Gefühls, des Geschmacks, des Geruchs und des inneren Sinnes genießt er die Objekte" (XV, 8 u. 9).

Wie das Genießen der Objekte der Materie für die sich stets rein passiv verhaltende unveränderliche Seele auch für möglich gehalten werden mag, so viel ist klar und deutlich, daß die Verbindung mit der Materie für die Seele ein Verhängnis bedeutet, ein Übel, von dem sie befreit werden muß. Ob man von einer Schuld reden darf, ist nicht recht erkenntlich. XV, 7 scheint darauf hinzuweisen, daß der Bhagavadgītā der Gedanke einer Verschuldung nicht ganz fremd ist. Es wird dort von der Seele gesagt, daß sie ein Teil von Gott ist. Als ein Teil von Gott müßte sie ihren Anschluß an Gott suchen. Kṛṣṇa aber klagt: „Der ewige Teil von mir, der in der Welt der Lebenden zur Einzelseele geworden ist, zieht die in der Materie ruhenden Sinne (an sich), deren sechster der innere Sinn (Manas) ist" (XV, 7). Der Gedanke, daß die Seele ein Teil Gottes ist oder wenigstens zu ihm gehört, weil er sich auch zu ihr hält, und daß sie deshalb Rücksicht auf ihn nehmen muß, wird auch anderweitig ange-

Arjuna den Vorwurf der Feigheit einbringen (II, 33—36). Die Rücksicht auf die Ordnung in der Welt zwingt zum Handeln. „Was auch immer ein hervorragender Mann tut, das (tun) auch die anderen Menschen; was er sich zur Richtschnur nimmt, dem folgt die Welt nach" (III, 21). Weiter weist Krsna auf die Unmöglichkeit hin, sich völlig allen Werken zu entziehen. Der Mensch gelangt dadurch, daß er keine Werke unternimmt, nicht in den Zustand der Werklosigkeit (III, 4). Der Dichter der Bhagavadgītā geht in seiner Verwerfung der Tatenlosigkeit sogar so weit, ihren Verfechtern die Aufrichtigkeit abzusprechen (III, 6). „Tätigkeit ist besser als Untätigkeit" (III, 8), so faßt er seine Kritik gegen die Untätigkeit zusammen.

Wenn in der Bhagavadgītā der Werktätigkeit der Untätigkeit gegenüber das Wort geredet wird, so geschieht das aber nur im Sinne der vorhin erwähnten zweiten Schlußfolgerung, die aus dem Vordersatz von dem Unterschied zwischen Seele und Materie gezogen werden kann. Die Seele hat ihrem wahren Wesen nach nichts mit der Materie zu tun, hat sich deswegen auch nicht mit ihr einzulassen. Weltentsagung ist deswegen auch als Ideal festzuhalten. Wahre Weltentsagung ist aber nicht äußere Weltflucht, sondern innere Weltüberwindung. „Die Weisen verstehen unter Weltflucht das Aufgeben der Werke, bei denen ein Wunsch obwaltet; die Einsichtsvollen nennen Entsagung diejenige Entsagung, welche sich auf die Frucht aller Werke bezieht" (XVIII, 2). „Das Aufgeben des notwendigen Werkes gebührt sich nicht; wenn man diesem aus Unverstand entsagt, so heißt (solche Entsagung) tamasartig. Wenn jemand dem Werk entsagt, nur weil es ihm mühselig erscheint, aus Furcht vor Ermüdung des Körpers, so übt er die rajasartige Entsagung und erlangt den Lohn der Entsagung nicht. Wenn man das notwendige Werk vollzieht, o Arjuna, indem man nur denkt, daß es vollzogen werden muß, und dem Hange (nach ihm) und seiner Frucht entsagt, so gilt diese Entsagung als sattvaartig. Der Entsagende, von Sattva Erfüllte, Einsichtsvolle und von Zweifeln Befreite empfindet keine Abneigung gegen unerfreuliches Werk und keinen Hang nach erfreulichem Werk. Kein bekörpertes

Wesen kann je den Werken vollständig entsagen, wer aber den Früchten der Werke entsagt, der wird entsagend genannt" (XVIII, 7—11). Interesseloses Tun ist wahre Weltentsagung. Als Arjuna nach den Merkmalen dessen fragt, der die drei Gunas überwunden hat, d. h. dessen, der das Sāmkhyawissen hat, daß kein andrer als die Gunas tätig ist, antwortet ihm Krsna: „Wer das Licht (der natürlichen Erkenntnis), die Tätigkeit und die Betäubung (d. h. die wesentlichsten Äußerungen der drei Gunas), o Pāndava, weder haßt, wenn sie obwalten, noch begehrt, wenn sie geschwunden sind, wer wie ein Unbeteiligter verharrend durch die Gunas nicht beunruhigt wird, wer mit dem Gedanken: ‚Die Gunas wirken' sich still verhält und nicht rührt, wenn Schmerz und Freude dasselbe sind, wer gesetzten Wesens ist, wem ein Erdkloß, ein Stein und Gold dasselbe sind, wem Angenehmes und Unangenehmes gleich gelten, wer einsichtsvoll ist, wem es gleich ist, ob man ihn tadelt oder lobt, wer in Ehre und Verachtung sich gleich bleibt, wer der gleiche ist gegen die Partei der Freunde und die der Feinde, wer alle Unternehmungen aufgibt, von dem wird gesagt, daß er die Gunas überwunden habe" (XIV, 22—25). Völlig interesselos muß man allem gegenüberstehen. Tut man das, dann schadet das Tun nicht. Für den, der frei ist von der Materie, ist Betätigung eher ein Beweis seines Freiseins als ein Beweis seines Gebundenseins. Wer sich noch gebunden fühlt, der hat Ursache, die Berührung mit der Welt zu fürchten. Wer sich aber frei fühlt, braucht diese Furcht nicht mehr zu hegen. „Wer so den Geist und die Materie samt den Gunas kennt, der wird nicht wiedergeboren, wie auch immer er leben möge" (XIII, 23). So endet die Rechtfertigung des Handelns auf Grund des Sāmkhyasatzes von dem Unterschied zwischen Seele und Materie im vollendeten Libertinismus.

Wo die Bhagavadgītā sich auf dem Boden der Sāmkhyalehre bewegt, wird nun als das eine Mittel, um zum interesselosen, nicht mehr an die Materie bindenden Tun und darüber hinaus zur endgültigen Erlösung zu gelangen, das abstrakte Wissen um den Unterschied zwischen Seele und Materie empfohlen. Die Erkenntnis ist das Boot, mit dem man über alle Schuld

hinübersetzt (IV, 36), das Feuer, das alle Werke zu Asche verbrennt (IV, 37), ein unvergleichliches Läuterungsmittel (IV, 38). Durch sie gelangt man schnell zur höchsten Ruhe (IV, 39). „Wenn ein Sehender dessen inne wird, daß kein andrer als die Gunas tätig ist, und (wenn er) das jenseits der Gunas stehende (Selbst) erkennt, so geht er in mein Wesen" (XIV, 19).

Daß in der Bhagavadgītā dem Sāmkhya-Ideal der Weltentsagung die Wendung zur interesselosen Tätigkeit gegeben wird, ist wohl vor allem auf den Einfluß des Yoga zurückzuführen, der wiederholt dem Sāmkhya als dem Wege der Erkenntnis als der Weg des Handelns (III, 3) an die Seite gestellt wird.

8. Bei der erstmaligen Beschreibung des Yogaweges wird das von ihm geforderte Handeln scharf von dem im Veda geforderten Handeln unterschieden. Das Handeln, zu dem der Veda anhält, ist von Begierde erfüllt, strebt nach der Himmelswelt. Die blumige Rede des Veda verheißt als Lohn der Werke eine (neue) Geburt (in besseren Welten) und ist voll von (Vorschriften über) bestimmte Handlungen zum Zwecke von Genüssen und Macht (II, 44). Der Yoga dagegen verlangt interesseloses Handeln, ein Handeln, bei dem das Interesse lediglich auf das Handeln selbst, aber niemals auf die Früchte gerichtet ist (II, 47). Yoga bedeutet Geschicklichkeit zu allen Werken (II, 50), aber auch Gleichmut (II, 48). Der wahre Yogin tut, was er zu tun hat, aber er tut es gleichgültig gegen die drei Gunas, gleichgültig gegen die Gegensätze (Freude und Schmerz), unbekümmert um Erwerb und Erhaltung des Besitzes (II, 45); er bleibt im Gelingen und Mißlingen der gleiche (II, 48), achtet beides nicht, weder Verdienst noch Schuld (II, 50), läßt alle Wünsche, die in seinem Herzen ruhen, fahren, ist in sich selbst und durch sich selbst befriedigt (II, 55); sein Herz erzittert nicht (II, 56); er zieht seine Sinne allerwärts von den Sinnesobjekten zurück, gleichwie eine Schildkröte ihre Glieder einzieht (II, 58), zügelt die Sinne, so daß er sie in seiner Gewalt hat (II, 61), tritt an die Objekte heran mit Sinnen, die frei sind von Begierde und Abneigung und in seiner Gewalt stehen (II, 64); ein Erdkloß, ein Stein und Gold sind ihm gleich (VI, 8); gegen Wohlgesinnte, Freunde, Feinde, Gleichgültige, Teilnahm-

lose, Hassenswerte, Angehörige, gegen Gute auch und Böse hegt er die gleiche Gesinnung (VI, 9).

Die Beschreibung des in Befolgung des Yogaweges pflichtgemäß Handelnden deckt sich mit der des in Befolgung des Sāmkhyaweges interesselos Handelnden, nur daß der Nachdruck mehr darauf gelegt wird, daß das Handeln unerheblich und notwendig ist. So kann denn der Verfasser der Bhagavadgītā den Erhabenen den auf Grund der Sāmkhyalehre der Welt innerlich entsagenden Samnyāsin und den Yogin beide in gleicher Weise dahin beschreiben, daß sie beide unbekümmert um die Frucht des Werkes das Werk vollbringen, das vollbracht werden muß (VI, 1), und ihn behaupten lassen, daß Sāmkhya und Yoga identisch sind: „Von Sāmkhya und Yoga als etwas verschiedenem sprechen Kinder, nicht Weise“ (V, 4). Beide führen zum Heil (V, 2). „Die Stätte, die von den Anhängern des Sāmkhya erreicht wird, wird auch denen des Yoga zuteil“ (V, 5).

Das Ziel ist bei beiden Wegen dasselbe, der Weg zum Ziel aber ist verschieden. Zwei Hindernisse stellen sich dem interesselosen Handeln entgegen, das Nichtwissen (V, 15) und die Begierde (III, 37). Wo das Nichtwissen am rechten Handeln hindert, muß der Sāmkhyaweg der Erkenntnis eingeschlagen werden. Wo dagegen die Begierde die Ursache des falschen Handelns ist, empfiehlt sich der Yogaweg. Doch wird die Grenzlinie nicht immer innegehalten und gelegentlich auch vom Nichtwissen auf die Notwendigkeit des Betretens des Yogaweges und von der Begierde auf die Notwendigkeit des Beschreitens des Sāmkhyaweges geschlossen. Besonders ist das letztere der Fall, weswegen die Befolgung der Yogavorschriften auch für den Anfänger des Sāmkhyaweges als zur Erlangung der von ihm erstrebten erlösenden Erkenntnis förderlich hingestellt und besonders nachdrücklich empfohlen wird. So heißt es V, 2, daß der Yogaweg der Ausübung der Werke auf Grund des Pflichtgefühls vorzüglicher ist als der Sāmkhyaweg des Aufgebens der Werke auf Grund ihrer Unerheblichkeit, nach dem Zusammenhang im Sinne interesselosen Handelns und nicht im Sinne absoluter Tatenlosigkeit, und VI, 16, daß höher als die Asketen, höher selbst

als die Erkennenden der Yogin erachtet werde. Dagegen wird IV, 38 von der Erkenntnis, d. h. von dem Heilsweg des Sāmkhya als von einem unvergleichlichen Läuterungsmittel gesprochen und IV, 38. 39 die Erkenntnis als aus dem Yoga erwachsen hingestellt, das Sāmkhya also dem Yoga als eine höhere Stufe auf der Leiter zur Erlösung übergeordnet.

Um durch interessenloses Tun dessen, was man tun muß, und durch gleichgültiges Ertragen dessen, was einem widerfährt, von der Fesselung durch das Karma befreit zu werden, verweist die Bhagavadgītā da, wo sie sich auf den Boden der Yogaanschauung stellt, auf die Versenkung, d. h. auf die Trainierung des Körpers und des Geistes zum Zwecke der Befähigung, seinen Geist auf einen Punkt zu konzentrieren. Die Sinne sollen aufhören, sich zu gebärden, als seien sie die Herren und könnten tun, was sie wollten. Sie sollen sich völlig ihrem rechtmäßigen Herrn, der Seele, unterordnen und nur dann in Tätigkeit treten dürfen und nur so weit, wenn und wiefern diese es zuläßt. Die völlige Unterordnung der Sinne unter die Seele ist nicht leicht zu erreichen. Sie ist nur zu erreichen durch Übung, die aber mit Entschlossenheit und gutem Mut gehandhabt werden muß (VI, 23). Wird das Ziel nicht gleich erreicht, oder gibt man es aus irgend einem Grunde wieder auf, so ist die verwandte Mühe doch nicht vergeblich. Zu irgendeiner Zeit wird jede Yogaübung schon irgend welche Frucht zeitigen (VI, 40—44; II, 40). Wie man die Sinne zu unterdrücken versuchen soll, wird wiederholt ausführlich beschrieben. „Der Yogin soll sich immerdar in Versenkung üben, an einem einsamen Orte allein weilend, sein Denkorgan und sein Selbst im Zaum haltend, ohne Erwartungen und ohne Besitz. An einem reinen Orte bereite er sich seinen bleibenden Sitz, der nicht zu hoch und nicht zu niedrig, mit einem Tuch, einem Fell und Kusagras bedeckt sei. Auf einem solchen Sitze sich niederlassend, richte er seinen inneren Sinn (Manas) auf einen Punkt; die Tätigkeit des Denkorgans und der Sinne im Zaum haltend, übe er Versenkung zur Läuterung des Selbstes. Rumpf, Haupt und Hals gerade und unbeweglich haltend, blicke er ohne sich zu rühren auf seine Nasenspitze und schaue nach keiner

Richtung hin. Mit ruhigem Gemüt, frei von Furcht, dem Gelübde der Keuschheit treu, seinen Sinn bezwingend und seine Gedanken auf mich (Gott) richtend, sitze er in Versenkung da, ganz mit mir (Gott) beschäftigt. Der Yogin, der sich auf diese Weise immerdar in Versenkung übt und seinen Sinn im Zaum hält, erreicht die Ruhe, die schließlich zur Erlösung führt und von mir (Gott) abhängt" (VI, 10—15).

Diese hier empfohlene Trainierung des Körpers und Geistes ist aber nicht als Selbstzweck gedacht. Sie soll lediglich ein Mittel sein, die Sinne zu verhindern, in der Seele die Begierde, die zu falschem Tun verleitet, zu erregen, und die Seele in den Stand zu setzen, das Notwendige zu tun, soll also nicht jede Tätigkeit zum Absterben bringen. Wo etwas anderes als die Unterdrückung der inneren Sinne im Interesse der Pflichterfüllung das Ziel ist, da ist alle Trainierung nutzlos, ja verwerflich. „Wer die Sinne des Handelns im Zaum hält und (dabei doch) fortfährt, mit seinem inneren Sinn törichten Herzens an die Sinnesobjekte zu denken, der wird ein Heuchler genannt. Wer aber die (äußeren) Sinne durch den inneren Sinn zügelt und, o Arjuna, die Ausübung der Werke mit den Sinnen des Handelns vornimmt ohne Hang (zum Erfolg), der ragt hoch empor" (III, 6 u. 7). Nicht absolute Tatenlosigkeit, sondern vielmehr rechtes Handeln soll das Ziel sein. Darum darf die Trainierung nicht übertrieben werden. Alles muß vermieden werden, was das rechte Handeln etwa erschweren könnte, darunter auch jede Schwächung des Körpers, da ohne ihn die Erfüllung der Pflichten nicht möglich ist (VI, 16. 17).

Was ist nun aber die Norm für das verlangte pflichtmäßige Handeln ohne Anhänglichkeit? Wo die Bhagavadgītā auf dem Boden des Sāmkhya und des Yoga steht, weiß sie eigentlich nur von einer Norm. Die Zugehörigkeit zur Kaste entscheidet darüber, was getan werden muß. Weil Arjuna der Kriegerkaste angehört, darum ist es seine Pflicht, zu kämpfen. „Besser ist die mangelhafte (Erfüllung der) eigenen Pflicht als die rechte Ausübung der Pflicht eines andern. Besser der Tod bei der (Erfüllung der) eigenen Pflicht! Die (Erfüllung der) Pflicht

eines andern bringt Gefahr" (III, 35). Was einem die Stellung, die man innerhalb der Gesellschaft einnimmt, nicht auferlegt, soll und darf man nicht tun, auch wenn es sittlich gut ist; und was sie einem auferlegt, das muß man tun, selbst wenn es sittlich fraglich ist. „Wer die ihm von Natur bestimmte Obliegenheit erfüllt, gerät nicht in Verschuldung. Von einer angeborenen Obliegenheit soll man sich nicht lossagen, wenn sie auch mit Übelständen verbunden ist" (XVIII, 47. 48). Wenn du, der Überhebung fröhnend, denkst: ‚Ich will nicht kämpfen', so ist dieser dein Entschluß eitel; (deine Kṣatriya-) Natur wird dich dazu treiben. Durch deine angeborne Pflicht, o Sohn der Kuntī, gebunden, wirst du das, was du aus Unverstand nicht tun willst, auch ohne es zu wollen tun" (XVIII, 59. 60). Was die soziale Stellung gebietet, muß getan werden. Nur eins wird verlangt: das Herz muß frei bleiben von Hang allen Dingen gegenüber.

9. Die Lehre der Bhagavadgītā über die Norm des Handelns erhält allerdings noch eine Ergänzung vom Standpunkt des dritten Heilsweges, der sich in ihr findet, vom Standpunkte des Bhaktiweges aus. Wenn die Forderung der Bhakti, der Hingabe an Gott, sich auch durch die ganze Bhagavadgītā hindurchzieht und die anderen Wege, die Wege des Sāmkhya und des Yoga, dem Bhaktiwege gegenüber vielfach nur als indirekt zum Ziele führend hingestellt werden, sofern sie zur Bhakti führen, die dann ihrerseits erst die eigentliche Erlösung perfekt macht, so darf doch nicht behauptet werden, daß die Verschmelzung der drei Wege zu einem einzigen, einheitlichen Heilswege gelungen ist. Trotz aller Hervorkehrung der Notwendigkeit der Bhakti stehen die beiden anderen Wege doch auch wieder als selbständige Wege da, die ungeachtet der Bhakti zum Ziel führen, und man wird den Eindruck nicht los, daß der Bhaktiweg doch nur äußerlich als etwas Fremdes in Beziehung zu den anderen Wegen gesetzt und ihnen übergeordnet wird.

Zugrunde liegt dem ganzen Gedicht die Karmatheorie. Das Karma, d. h. das, was der Mensch tut, wirkt sich mit innerer Naturnotwendigkeit aus. Solange man dem Karmagesetz unterworfen ist, ist man ein Gebundener. Aus den von dem Karma

geschmiedeten Ketten muß man befreit werden. Das mechanische Wirken des Karmagesetzes wird wiederholt ausdrücklich betont. So erfahren wir VI, 40. ff, daß auch sittliche Bemühungen unzureichender Art nach dem Gesetze des Karmas gute Früchte zeitigen und daß diese nicht nur in einer guten Geburt, sondern auch in einer gewissen besseren Disposition bestehen. So wird auch VIII, 19 das Wiedergeborenwerden der Wesen als die Wirkung eines absoluten Naturgesetzes hingestellt. An die Stelle dieser Naturkraft kann freilich die Macht Gottes treten, aber nicht als freier Gott, sondern gleichsam nur als Vollstrecker des Karmagesetzes (IX, 8). Als solchem wird Gott dann wieder auch ein gewisser Einfluß auf seine Handhabung eingeräumt. Da er der Vollstrecker des Karmagesetzes ist, wird die Entscheidung darüber, was dem Menschen als gutes oder böses Karma ausgelegt wird, auch von seinem Verhalten ihm gegenüber abhängig gemacht. So heißt es XVI, 18, daß die dämonischen Menschen ihn in ihrem eignen Leibe und in denen andrer hassen und deswegen von ihm ununterbrochen in dämonische Mutterschöße geschleudert werden (XVI, 19). Der böse Lebenswandel wird also von Gott als eine persönliche Verfehlung gegen ihn genommen. Recht Ernst wird aber mit dieser Verknüpfung von dem Verhalten der Menschen mit Gott nicht gemacht. Bei der Beschreibung des Sāmkhya- und des Yogaweges bleibt sie durchweg außer Acht. Nur schüchtern wird gelegentlich auf die Nützlichkeit hingewiesen, auf Gott Rücksicht zu nehmen. Wer die Forderung interesseloſen Handelns nach dem Yogawege erfüllt, ist ihm teuer (XII, 19); wer dazu aber noch ihm ergeben ist und ihn liebt, der ist ihm über alle Maßen teuer (XII, 20). Hiernach wird also die Erreichung des Zieles auf dem Yogawege durch Hinzukommen eines persönlichen Verhaltens Gott gegenüber noch sicherer gestellt. XII, 10 wird die Rücksicht auf Gott als ein Mittel zur Erleichterung des Yogaweges empfohlen. Wem es schwer fällt, auf dem Wege der Meditation zum interesselosen Handeln zu gelangen, der soll die Werke um Gottes willen tun. Er wird auch so zur Vollkommenheit gelangen. Weiter wird der Gottesgedanke auch gelegentlich in den Sāmkhyaweg hinein-

getragen, indem die Erkenntnis Gottes mit der Erkenntnis von dem Unterschied der Seele und der Materie identifiziert wird.

Wenn also gelegentlich der Gedanke einer Verpflichtung gegen Gott auch in Verbindung mit dem Sāmkhya- und dem Yogawege gebracht wird, so erscheint der zur Hingabe an Gott verpflichtende Bhaktiweg doch durchweg als ein selbständiger Weg neben den anderen, ohne sie ihrem Wesen nach umzugestalten. XII, 2ff. wird er dem Wege der Erkenntnis gegenüber geradezu als der bequemere hingestellt. Beide führen zum Ziele, doch ist die Mühe für den, der den Weg der Erkenntnis einschlägt, größer als für den, der den Weg der Bhakti erwählt, weil Gott sich dem als „Erretter aus dem Meere des Weltdaseins, das zum Tode führt", erweist (XII, 7). Dagegen erscheint XII, 9 der Yogaweg wieder als leichter. Wenn der Bhaktiweg zu schwer ist, soll man es mit dem Yogaweg versuchen. Und wenn der Yogaweg zu schwer ist, soll man die beiden Wege miteinander vereinigen, indem man die Sinne dadurch zähmt, daß man Werke um Gottes willen tut (XII, 10).

Das für den Bhaktiweg Gott gegenüber verlangte Verhalten wird mit den verschiedensten Ausdrücken umschrieben. Die der Bhakti Ergebenen verehren Gott und richten den Sinn auf nichts anderes als auf ihn (IX, 13); sie preisen ihn immerdar und streben ihm zu, ihren Gelübden treu, und dienen ihm, indem sie ihn liebevoll verehren, in steter Ergebenheit (IX, 14); sie wenden ihm ihr Herz zu (XII, 8); sie bringen ihm Blätter, Blumen, Früchte und Wasser in Liebe dar (IX, 26); was sie tun, essen, opfern, spenden, als Askese üben, das tun sie so, als wäre es ihm geweiht (IX, 27); sie beziehen alle Werke auf ihn, sich ihm ganz hingebend, und dienen ihm, indem sie an ihn mit einer auf nichts anderes gerichteten Ergebung denken (XII, 6); sie setzen auf ihn ihre Zuversicht und nehmen ihre Zuflucht zu ihm (XVIII, 56. 62). Der Bhaktiweg besteht also in der völligen liebenden Hingabe an Gott. Man liebt ihn von ganzem Herzen, denkt stets an ihn und tut alles für ihn.

Die völlige Hingabe an Gott führt sicher zum Ziele. Nichts kann die Erreichung der Erlösung durch den Gott Liebenden

hindern. „Selbst wenn ein arger Bösewicht mich liebt und nichts anderes (neben mir), so muß er für gut erachtet werden; denn er ist vom rechten Entschluß. Schnell wird er frommgesinnt und auf ewig der Ruhe teilhaft. O Sohn der Kuntī, erkenne es: wer mich liebt, geht nicht zugrunde. Selbst diejenigen, o Sohn der Pṛthā, welche von niedriger Geburt sind, Frauen, Vaiśyas und Śūdras, gelangen ja, wenn sie zu mir ihre Zuflucht nehmen, zum höchsten Ziel" (IX, 30—32). Darum richtet Kṛṣṇa auch immer wieder die Ermahnung an Arjuna: Richte deinen Sinn auf mich, liebe mich, opfere mir, verehre mich! (IX, 34 u. öfter). Daß der Bhaktiweg sicher zum Ziele führt, liegt daran, daß Gott denen, die ihm in Liebe zugetan sind, auch in Liebe zugetan ist und ihnen seine Gnade zuteil werden läßt. Besonders gegen den Schluß wird nachdrücklich auf die helfende Gnade Gottes hingewiesen. Durch seine Gnade wird man alle Gefahren überwinden (XVIII, 58). Die Erlangung der Erlösung wird geradezu auf seine Gnade zurückgeführt. „Durch seine Gnade wirst du die höchste Ruhe, die ewige Stätte erreichen" (XVIII, 62). XVIII, 65 verspricht Kṛṣṇa als Entgelt für die Bhakti geradezu: „So wirst du zu mir eingehen; das verspreche ich dir feierlich; (denn) du bist mir teuer" und XVIII, 66: „Ich werde dich von allen Sünden erlösen; sei unbesorgt!" Ob die Hilfe, die Kṛṣṇa zur Erlangung der Erlösung verspricht, in einem Eingriff Gottes in den Ablauf des Karmazusammenhanges besteht, ist nicht recht erkenntlich. Der Grundgedanke der Bhagavadgītā ist zweifellos, daß das Karma sich auswirken muß. Wo Gott in Beziehung zum Karmagesetz gesetzt wird, erscheint er lediglich als sein Vollstrecker, aber nicht als der absolute Herr über es, der die, die ihn lieben, aus dem Zusammenhang des Karmagesetzes herausnehmen kann. Der mit Nachdruck erst am Schluß der Bhagavadgītā hervortretende Gedanke an eine helfende Gnade Gottes darf wohl noch nicht im Sinne einer Durchbrechung der durch das Karmagesetz beherrschten Weltordnung von seiten Gottes gedeutet werden. Die Hilfe, die Gott verheißt, muß wohl vor allem als eine unterweisende aufgefaßt werden. Darauf weist wenigstens das letzte Wort Arjunas hin: „Vernichtet ist die

Verwirrung; die Erinnerung ist von mir durch deine Gnade (wieder) gewonnen, o Unerschütterlicher. Fest bin ich, von Zweifel befreit. Ich werde dein Geheiß erfüllen" (XVIII, 73).

Die völlige liebende Hingabe an Gott wird besonders in der Todesstunde empfohlen. „Wer in der Todesstunde mit dem Gedanken an mich von dem Körper sich löst und dahinscheidet, der geht in mein Wesen ein; darüber besteht kein Zweifel" (VIII, 5). Denn an welche Daseinsform man im Tode beim Verlassen des Körpers denkt, in die muß man wieder eingehen (VIII, 6). Ist also alles Sinnen und Denken im Tode auf Gott gerichtet, so wird die Seele in Gott eingehen. Es ist dies nicht im Sinne einer Durchbrechung der Karmaordnung gemeint, sondern vielmehr eine Konsequenz der Karmaordnung im Sinne der Sāmkhya-Yoga-Vorstellung von den Eindrücken, die die Erfahrung in der Seele zurückläßt und die ihr ferneres Schicksal bestimmen. Wer mit dem Eindruck seiner Zugehörigkeit zu Gott aus der Welt scheidet, wird nicht zur Welt zurückkehren müssen, sondern zu Gott eingehen.

10. Der Zustand der erlösten Seele wird durchweg mit recht farblosen Ausdrücken beschrieben. Wo von den noch auf Erden lebenden Erlösten die Rede ist, werden sie vor allem nach dem Sāmkhya-Yoga-Ideal als allem Geschehen gleichgültig und interesselos gegenüberstehend, aber doch ihre Pflichten tuend geschildert. Wo der Zustand der aus dem Weltdasein durch den (letzten) Tod befreiten Seelen beschrieben wird, herrscht die Vorstellung des Eingegangenseins in Gott vor. Der Erlöste wohnt bei Gott (XII, 8), geht zu ihm ein (VII, 23), gelangt zu dem höchsten göttlichen Wesen (VIII, 8). Näher wird der Zustand der zu Gott eingegangenen Seelen als ein Zustand der Vollkommenheit (XIV, 1) beschrieben. Sie haben das höchste Ziel erreicht (VI, 25), gelangen zu einer Stätte, wo es kein Leid gibt (II, 51), die ewig und unvergänglich ist (XVIII, 56). Sie genießen dort Ruhe (V, 12) und Seligkeit, Wonne (XVI, 23) in Wesensgleichheit mit Gott (XIV, 2). Wenn diese Aussagen auch unbestimmt sind, so dürfen wir doch wohl annehmen, daß die Bhagavadgītā sich den Zustand der Erlösung als einen

solchen glückseligen Friedens der in der Gegenwart Gottes individuell fortexistierenden Seele denkt.

V. Die Erlösungslehre des Vedānta.

I. 1. Die Lehrschule, die unter dem Namen „Vedānta" bekannt ist, deutet schon durch ihren Namen an, daß sie Anspruch auf Orthodoxie erhebt. Vedānta heißt nämlich „Ende des Veda". Zunächst ist das Wort wohl als Bezeichnung der Upanisaden gebraucht, die meist als Schlußkapitel der Brāhmanas des Veda auftraten, einmal um ihre Zugehörigkeit zum Veda auszudrücken und sodann um ihnen die bevorzugte Stellung als des ihn zum Abschluß bringenden Teiles desselben, auf den er mit all seinen Teilen abzielt und in dem er erst seine Vollendung findet, zu sichern. Jetzt versteht man unter Vedānta eine bestimmte Lehrrichtung, die in engster Beziehung zu den Upanisaden steht, in denen der Veda seinen Abschluß und seine Spitze findet.

Ob eine innere Berechtigung vorliegt, in den Upanisaden die Vollendung des Veda zu sehen, kann hier nicht im Einzelnen untersucht werden. Der Beweis, daß die Gedankenwelt der Upanisaden eine geradlinige Weiterführung der in dem Rgveda als dem ältesten Teile des gewöhnlich als viergliedrig bezeichneten Veda vorhandenen Ideenwelt darstellt, dürfte schwer zu erbringen sein. Jedenfalls läßt sich ebenso leicht beweisen, daß sie geradezu eine Abkehr von den im eigentlichen Veda gegebenen Ansätzen darstellt. Bezeichnend für die Schwierigkeit, den eigentlichen Veda in Einklang mit den Upanisaden zu bringen, ist, daß der Vedānta, der, wie sein Name schon angibt, Wert darauf legt, eine Dogmatik des Veda zu sein, wohl mit Nachdruck die Autorität des Veda behauptet, ihn aber nicht als eigentliche Lehrquelle benutzt. Seine Lehrquelle sind einzig die Upanisaden. Eine gelegentliche Zitierung von eigentlichen Vedastellen ändert daran nichts. Denn auf den eigentlichen Lehrgehalt wird keine Rücksicht genommen.

2. Wann der Vedānta sich als selbständige Lehrrichtung etabliert hat, läßt sich leider nicht nachweisen. Als sein Gründer gilt Bādarāyana, dem die Vedāntasūtras, auch Brahmasūtras genannt, zugeschrieben werden. Aus der Tatsache, daß Bādarāyana und Jaimini sich gegenseitig zitieren, darf wohl mit Recht geschlossen werden, daß diese beiden Männer Zeitgenossen waren. Wenn wir dadurch auch keinerlei Aufschluß über die Zeit, in der Bādarāyana gelebt haben mag, erhalten, so darf die Gleichzeitigkeit dieser beiden Männer doch wohl als ein Beweis angesehen werden, daß in ihrer Zeit die vedische Literatur bis einschließlich der Upanisaden in hohem Ansehen gestanden haben muß, obgleich weder das Sāmkhya nach der Yoga noch die Bhagavadgītā derselben günstig gestimmt waren. Ihre Kritik am Veda hatte es nicht vermocht, den Glauben an seine Autorität zu erschüttern. Der mit Bādarāyana gleichaltrige Jaimini gilt nämlich als der Urheber der sogenannten Pūrvamīmāmsā (ersten Spekulation), auch Karmamīmāmsā (Werk-Spekulation) ge-

nannt. Es handelt sich bei der Pūrvamīmāmsā streng genommen nicht um ein philosophisches System, sondern vielmehr um eine bestimmte Methode der Auslegung der vedischen Texte, besonders des rituellen Teiles des Veda. Was Jaimini und Bādarāyana mit einander verbindet, ist vor allem die starke Betonung der Autorität des Veda. Da aber Jaimini ein durch und durch praktisches Ziel verfolgte, nämlich die Befestigung des im Veda empfohlenen Rituals, betont er besonders die Autorität der Vedahymnen und der sie erläuternden Brāhmanas, während Bādarāyana, der ein theoretisches Interesse verfolgte, die Aufstellung einer auf den heiligen Schriften fußenden Lehre, deshalb sein Interesse besonders auf den lehrhaften Teil der vedischen Litteratur, auf die sogenannten Upanisaden richtete.

Die innere Zusammengehörigkeit der Pūrvamīmāmsā und des Vedānta des Bādarāyana kommt auch dadurch zum Ausdruck, daß letzterer auch Mīmāmsā genannt wird, und zwar in Unterscheidung von der ersteren Uttaramīmāmsā, weitere oder höhere Spekulation, oder Brahmamīmāmsā, Spekulation über das Brahman.

3. Die Vedāntasūtras des Bādarāyana haben eine eigenartige Form. Die 555 Sūtras bestehen meist aus nur zwei oder drei Worten. Deußen beschreibt sie trefflich folgendermaßen: „Sie enthalten nicht sowohl die Schlagworte des Systems, als vielmehr Stichworte, zum Anhalte für das Gedächtnis, welche selten das Hauptsächliche, häufig etwas ganz Nebensächliches hervorheben, vielfach auch eine ganz allgemeine, nichtssagende Form haben, die auf die verschiedensten Umstände paßt und dem Ausleger alles überläßt." Vielleicht haben wir in ihnen nur Notizen eines Professors, mit denen er seinem Gedächtnis bei dem mündlichen Vortrag zu Hilfe kommen wollte. Für das Verständnis derselben sind wir jetzt lediglich auf die Kommentare angewiesen, die zu ihnen existieren. Ihre Zahl ist eine beträchtliche. Bis jetzt sind nicht weniger als über 30 gefunden worden. Die 9 wichtigsten sind der mutmaßlichen zeitlichen Entstehung nach die des Bodayana, des Bhaskariyam, des Sr Nilakantha, des Sr Samkara, des Yadaviyam, des Rāmānuja, des Mādhvāsārya, des Vallabiyam und des Somanadiyam. Sie gehören teils der Sivasekte und teils der Visnusekte an, was schon ein Beweis dafür ist, daß die Sūtras verschiedenartige Auslegung gefunden haben. Aber auch die derselben Sekte angehörenden Kommentare unterscheiden sich nicht wenig von einander.

4. Die Bezeichnung Vedānta ist vor allem auf die Ausprägung übergegangen, die ihm Samkara in seinem Kommentar zu den Vedāntasūtras gegeben hat. Wir geben in dem Folgenden zunächst eine Darstellung des Samkara'schen Vedānta als eines Vertreters sivaitischen Vedāntas. Es wird dann eine Darstellung des visnuitischen Vedānta in der Form, die Rāmānuja ihm gegeben hat, folgen.

Gelebt hat Samkara höchstwahrscheinlich um das Jahr 800 in Südindien. Es werden ihm „lichtvolle und tiefsinnige Kommentare von großem Umfange

zu den Brahmasûtras, den Upanisaden, der Bhagavadgîtâ und anderen Schriften, welche die Brahmalehre überliefern", zugeschrieben.

5. Samkara ist ein überzeugter Monist, näher ein idealistischer Monist. Das Geistige ist ihm das allein Existierende. Man hat seinen Standpunkt vielfach als Pantheismus bezeichnet, oder näher als idealistischen Pantheismus. Diese Bezeichnung ist aber nicht ganz treffend. Samkara identifiziert das Weltall und alles, was darin ist, nicht etwa mit dem Brahman, indem er etwa den materiellen, dem Geistigen entgegengesetzten Charakter der Welt leugnet und sie vergeistigt. Nicht sich deckende Identität, sondern vielmehr absolute Verschiedenheit der Welt und des Brahman ist der Ausgangspunkt für seinen Monismus. Das Geistige, das Brahman, ist das allein Existierende, weil die Welt des Materiellen überhaupt nicht existiert. Will man den metaphysischen Standpunkt Samkaras mit einer bestimmten Etikette versehen, so empfiehlt sich wohl am meisten die Bezeichnung akosmischer Theopanismus: Gott ist bei Leugnung der Existenz der Welt das allein Existierende.

6. Die Leugnung der Existenz der Welt des Materiellen ist aber nicht das einzige Charakteristikum der Metaphysik Samkaras. Sein idealistischer Monismus zwingt ihn, sich auch über das Verhältnis des Göttlichen, des Brahman, zu der Vielheit der individuellen Seelen auszusprechen. Hier betritt er einen andern Weg, indem er nämlich den Gedanken von der Identität der Seelen mit dem Brahman, der sich ja bereits in den Upanisaden findet, aufnimmt und zur äußersten Konsequenz weiter spinnt. Die zwei Upanisad-Worte: „Tat tvam asi" „das bist du" (Chând. 6, 8. 7) und „Aham brahma asmi" „ich bin Brahman" bilden die alles beherrschende Formel seines Systems, an der alle Aussagen sich orientieren. Deußen erklärt diese Grundformel der Samkara'schen Weltanschauung trefflich dahin, „daß das Brahman, d. h. das ewige Prinzip alles Seins, die Kraft, welche alle Welten schafft, erhält und wieder in sich zurückzieht, identisch ist mit dem Âtman, dem Selbste oder Seele, d. h. demjenigen an uns, was wir bei richtiger Erkenntnis als unser eigentliches Selbst, als unser inneres und wahres Wesen erkennen. Diese

Seele eines jeden unter uns ist nicht ein Teil, ein Ausfluß des Brahman, sondern voll und ganz das ewige, unteilbare Brahman selbst." Die Identität mit dem Brahman wird also nicht schlechthin von der Seele, wie sie uns empirisch entgegentritt, behauptet, sondern nur von der Seele, wie sie ihrem ureigensten Wesen nach sich darstellt, also abzüglich dessen, mit dem sie uns behaftet erscheint.

7. Das Einzige, was von dem Brahman positiv ausgesagt werden kann, ist, daß es existiert, daß es das Seiende (Sat) ist, und daß es als das Seiende reine Intelligenz ist. Die Intelligenz ist nicht ein Attribut Brahmans, sondern macht sein Wesen aus. Es ist nicht ein denkendes Wesen, sondern das Denken selbst. Anderweitig läßt sich das Wesen des Brahman nur negativ näher beschreiben. Es ist attributlos. Keine Gestalt und keine Vorstellung entspricht seinem Wesen. Das Einzige, was man über sein Sosein aussagen kann, ist: „es ist nicht so und nicht so". Jede positive Aussage über sein Wesen würde etwas Fremdes in sein Wesen hineintragen.

8. Darin nun, daß wir uns nicht mit dem einen, attributlosen Brahman identifizieren und es nicht in allem, was ist, erkennen, besteht nach Samkara das Verhängnis, das Übel, von dem wir erlöst werden müssen. Die Ursache aber dafür, daß wir uns für verschieden von ihm halten und die vielgestaltige Welt des Materiellen uns als eine Wirklichkeit erscheint, ist das Nichtwissen, die Avidyā. Über das Wesen dieser Avidyā erfahren wir wenig Bestimmtes. Wir hören wohl, daß sie den Seelen angeboren ist, daß ihre Ursache ein unrichtiges Erkennen und ihr Wesen ein unrichtiges Vorstellen ist, erfahren aber nicht, wie es möglich ist, daß so etwas wie Nichtwissen den Seelen, die doch identisch mit dem rein geistigen Brahman sind, angeboren sein kann. Sie kann nicht etwas nur den Seelen als individuellen Seelen Anhaftendes sein, da diese ja als solche nur auf Grund der Wirksamkeit der Avidyā existieren, die Individualität der Seelen also das Vorhandensein der Avidyā bereits voraussetzt. Es bleibt also kein anderer Ausweg übrig, als die Avidyā bereits in das Brahman selbst hineinzulegen. Daß wir dazu berechtigt

sind, legt folgender Ausspruch nahe: „Diese, im höchsten Gott ruhende, das Unoffenbare (avyaktam) genannte Samenkraft ist ihrem Wesen nach Nichtwissen (avidyā), ein aus Täuschung (māyā) bestehender, großer Tiefschlaf, in welchem die wandernden Seelen liegen, welche des Erwachtseins zu ihrer eigenen Natur (d. h. des Bewußtseins ihrer Identität mit Brahman) ermangeln." Darnach haben wir also die Avidyā als eine Kraft zu fassen, die, wie Samkara an anderen Stellen ergänzend sagt, ungeboren, unvergänglich, ewig in dem einen Brahman vorhanden ist und verursacht, daß das eine Brahman sich gewissermaßen in viele Einzelseelen teilt, die, obgleich sie identisch mit ihm sind, sich dieses Sachverhaltes nicht bewußt und dem Wahn verfallen sind, als gäbe es eine Welt des Materiellen. Nach einer Erklärung, wie das eine, absolute, attributlose, rein geistige Brahman zu einer solchen Kraft wie der Avidyā gelangt, suchen wir bei Samkara vergeblich. Man könnte vielleicht trotz dem behaupteten einfachen Wesen des Brahman auf eine solche Erklärung verzichten, wenn Brahman und Avidyā ihrem Wesen nach sich wenigstens glichen. Das tun sie aber ganz und gar nicht. Brahman ist als das absolute Sein und als das absolute Wissen doch das direkte Gegenteil von der Avidyā, dem absoluten Schein und dem absoluten Nichtwissen. Absolutes Sein und absoluter Schein; absolutes Wissen und absolutes Nichtwissen lassen sich schlechterdings nicht als ein einheitliches Ganzes denken, zumal wenn dieses noch völlig einfach und attributlos sein soll.

Wie Samkara weiter behaupten kann, daß das Brahman durch das Vorhandensein der Avidyā keineswegs irgendwie berührt werde, ist ebenfalls unbegreiflich. Macht er doch dadurch, daß er die Avidyā als eine Kraft in das Brahman hineinlegt und die Spaltung Brahmans in die Vielheit der Einzelseelen und ebenso die, wenn auch nur scheinbare Existenz der Welt des Materiellen, die von den mit dem Brahman ihrem eigentlichen Wesen nach doch identischen Einzelseelen trotzdem für wirklich gehalten und empfunden wird, auf das Vorhandensein der Avidyā zurückführt, das vorhandene Übel, dessentwegen auch er von der Notwendigkeit einer Erlösung spricht, geradezu zu einem

Übel Brahmans. Denn, da das Brahman das schlechthin allein Existierende ist, betrifft die Täuschung, unter der die Einzelseelen leiden, im Grunde doch es, woran die Behauptung Samkaras, daß es völlig durch die Avidyā und ihr Tun unberührt bleibe, nichts ändert.

9. Die Vielheit der Seelen und die Ausbreitung der Welt des Materiellen denkt sich Samkara weiter durch die Kraft der Avidyā zustande gebracht vermittelst der Upādhi's. Upādhi bedeutet wörtlich „Beilegung". Wir haben darunter ein gewisses Etwas zu verstehen, vermöge dessen dem Brahman etwas „beigelegt" wird, was ihm seiner Natur nach nicht zukommt. Die Upādhi's stammen aus der Avidyā und bleiben tätig, solange diese besteht. Sie umhüllen gewissermaßen das Brahman wie die rote Farbe einen rot angestrichenen Kristall. Wie ein Kristall seinem innersten Wesen nach dadurch, daß er mit einer roten Farbe angestrichen wird, nicht verändert wird, sondern nur ein anderes Aussehen erhält, so verändert auch das Brahman dadurch, daß die Upādhi's es umgeben, nicht sein Wesen, sondern nur sein Aussehen. Es erscheint wegen der Upādhi's nicht als das absolute, eine, attributlose Brahman, das es in Wahrheit ist, sondern vielmehr einmal als ein persönlicher Gott, von dem alles geschaffen ist, was sich den empirischen Seelen als existierend aufdrängt, weiter als eine Vielheit von Einzelseelen und endlich als die Welt des Materiellen. Daß die Upādhi's das eine, einfache Brahman sowohl als persönlichen Gott (Jsvara), als auch als eine Vielheit von Einzelseelen und als die Welt des Materiellen erscheinen lassen, rührt von ihrer Verschiedenheit her. Im Vergleich zu den Upādhi's, die die Vielheit der Seelen hervorzaubern und die als mangelhaft bezeichnet werden, sind die, welche die Erscheinung des Brahman als Jsvara bewirken, vollkommen.

10. Wenn alles das, was durch die aus der Avidyā stammenden Upādhi's hervorgerufen wird, auch nicht etwas wirklich Seiendes ist und die eigentliche Wissenschaft, die es nur mit dem wirklich Seienden zu tun hat, sich eigentlich gar nicht damit zu befassen hat, so legt Samkara die Beschäftigung damit einem

doch nahe, freilich nicht, ohne die auf die Vorspiegelungen der Avidyâ-Upâdhi's bezügliche Wissenschaft als eine niedrige von der sich nur mit dem einen Brahman befassenden höheren Wissenschaft zu unterscheiden. Wert hat die niedrige Wissenschaft lediglich als Vorbereitung auf die höhere. Durch sie muß man sich den Weg bahnen zur höheren. Freilich muß man bei allen Aussagen auf Grund der niederen Wissenschaft sich gegenwärtig halten, daß sie nur relativ richtig und wahr sind, daß allein die Aussagen auf Grund der höheren Wissenschaft Anspruch darauf haben, absolut wahr und richtig zu sein. Wenn z. B. die niedere Wissenschaft von einem persönlichen, attributhaften Brahman spricht, seine Verehrung empfiehlt und als Frucht, je nach dem Grade dieser Verehrung, Gedeihen der Werke oder Glück im Himmel oder in einer späteren Geburt oder einen Fortschritt auf dem Wege zur endgültigen Erlösung verheißt, so darf diesen Aussagen nur für solche, die sich noch auf einer niedrigen Stufe befinden, ein Wert zugesprochen werden. Für den wahrhaft Wissenden haben sie keinerlei Bedeutung mehr. Dasselbe gilt von den Aussagen der niederen Wissenschaft über die Vielheit der Seelen und über die Wirklichkeit der Welt der Erscheinungen. Nach der höheren Wissenschaft gibt es gar keine Vielheit von Seelen, sondern nur das eine Brahman. Und ebenso gibt es in Wahrheit gar keine Welt. Was uns als solche erscheint, ist nichts weiter als ein bloßer Wahn, als eine Fata morgana, hervorgezaubert und den Seelen aufgebürdet durch das Nichtwissen.

11. Da der Angelpunkt der höheren Wissenschaft der Satz von der Identität des einen, absoluten, attributlosen Brahman mit dem Âtman ist und die Erkenntnis des wahren Charakters der Welt des Materiellen sich ohne weiteres aus der Erkenntnis der Identität von Brahman und Seele ergibt, interessiert uns besonders das, was Samkara näher über die Individuation der Seele zu sagen weiß; denn dies bildet die Grundlage für die Aussagen über den Erlösungsweg sowie über den Zustand des Erlöstseins.

Daß das eine Brahman als eine Vielheit von Seelen erscheint, ist, wie wir bereits gesehen haben, auf die aus der Avidyâ

Übel Brahmans. Denn, da das Brahman das schlechthin allein Existierende ist, betrifft die Täuschung, unter der die Einzelseelen leiden, im Grunde doch es, woran die Behauptung Samkaras, daß es völlig durch die Avidyā und ihr Tun unberührt bleibe, nichts ändert.

9. Die Vielheit der Seelen und die Ausbreitung der Welt des Materiellen denkt sich Samkara weiter durch die Kraft der Avidyā zustande gebracht vermittelst der Upādhi's. Upādhi bedeutet wörtlich „Beilegung". Wir haben darunter ein gewisses Etwas zu verstehen, vermöge dessen dem Brahman etwas „beigelegt" wird, was ihm seiner Natur nach nicht zukommt. Die Upādhi's stammen aus der Avidyā und bleiben tätig, solange diese besteht. Sie umhüllen gewissermaßen das Brahman wie die rote Farbe einen rot angestrichenen Kristall. Wie ein Kristall seinem innersten Wesen nach dadurch, daß er mit einer roten Farbe angestrichen wird, nicht verändert wird, sondern nur ein anderes Aussehen erhält, so verändert auch das Brahman dadurch, daß die Upādhi's es umgeben, nicht sein Wesen, sondern nur sein Aussehen. Es erscheint wegen der Upādhi's nicht als das absolute, eine, attributlose Brahman, das es in Wahrheit ist, sondern vielmehr einmal als ein persönlicher Gott, von dem alles geschaffen ist, was sich den empirischen Seelen als existierend aufdrängt, weiter als eine Vielheit von Einzelseelen und endlich als die Welt des Materiellen. Daß die Upādhi's das eine, einfache Brahman sowohl als persönlichen Gott (Isvara), als auch als eine Vielheit von Einzelseelen und als die Welt des Materiellen erscheinen lassen, rührt von ihrer Verschiedenheit her. Im Vergleich zu den Upādhi's, die die Vielheit der Seelen hervorzaubern und die als mangelhaft bezeichnet werden, sind die, welche die Erscheinung des Brahman als Isvara bewirken, vollkommen.

10. Wenn alles das, was durch die aus der Avidyā stammenden Upādhi's hervorgerufen wird, auch nicht etwas wirklich Seiendes ist und die eigentliche Wissenschaft, die es nur mit dem wirklich Seienden zu tun hat, sich eigentlich gar nicht damit zu befassen hat, so legt Samkara die Beschäftigung damit einem

doch nahe, freilich nicht, ohne die auf die Vorspiegelungen der Avidyâ-Upâdhi's bezügliche Wissenschaft als eine niedrige von der sich nur mit dem einen Brahman befassenden höheren Wissenschaft zu unterscheiden. Wert hat die niedrige Wissenschaft lediglich als Vorbereitung auf die höhere. Durch sie muß man sich den Weg bahnen zur höheren. Freilich muß man bei allen Aussagen auf Grund der niederen Wissenschaft sich gegenwärtig halten, daß sie nur relativ richtig und wahr sind, daß allein die Aussagen auf Grund der höheren Wissenschaft Anspruch darauf haben, absolut wahr und richtig zu sein. Wenn z. B. die niedere Wissenschaft von einem persönlichen, attributhaften Brahman spricht, seine Verehrung empfiehlt und als Frucht, je nach dem Grade dieser Verehrung, Gedeihen der Werke oder Glück im Himmel oder in einer späteren Geburt oder einen Fortschritt auf dem Wege zur endgültigen Erlösung verheißt, so darf diesen Aussagen nur für solche, die sich noch auf einer niedrigen Stufe befinden, ein Wert zugesprochen werden. Für den wahrhaft Wissenden haben sie keinerlei Bedeutung mehr. Dasselbe gilt von den Aussagen der niederen Wissenschaft über die Vielheit der Seelen und über die Wirklichkeit der Welt der Erscheinungen. Nach der höheren Wissenschaft gibt es gar keine Vielheit von Seelen, sondern nur das eine Brahman. Und ebenso gibt es in Wahrheit gar keine Welt. Was uns als solche erscheint, ist nichts weiter als ein bloßer Wahn, als eine Fata morgana, hervorgezaubert und den Seelen aufgebürdet durch das Nichtwissen.

11. Da der Angelpunkt der höheren Wissenschaft der Satz von der Identität des einen, absoluten, attributlosen Brahman mit dem Âtman ist und die Erkenntnis des wahren Charakters der Welt des Materiellen sich ohne weiteres aus der Erkenntnis der Identität von Brahman und Seele ergibt, interessiert uns besonders das, was Samkara näher über die Individuation der Seele zu sagen weiß; denn dies bildet die Grundlage für die Aussagen über den Erlösungsweg sowie über den Zustand des Erlöstseins.

Daß das eine Brahman als eine Vielheit von Seelen erscheint, ist, wie wir bereits gesehen haben, auf die aus der Avidyâ

stammenden Upādhi's zurückzuführen. Welche sind nun diese Upādhi's? Es sind die Elemente, aus denen sich der **Leib**, in dem die empirische Seele wohnt, zusammensetzt. In weitgehender Übereinstimmung mit dem Sāmkhya und höchstwahrscheinlich in Entlehnung von ihm denkt Samkara sich den Leib aus folgenden Bestandteilen zusammengesetzt. Der grobe Leib, der im Tode die Verbindung mit der Seele aufgibt und zerfällt, besteht aus den fünf Elementen Erde, Wasser, Feuer, Luft und Äther. Außer dem groben Leib hat die Seele noch einen feinen Leib, der sie durch alle Existenzen hindurch begleitet und sie erst bei der endgültigen Erlösung verläßt. Dieser feine Leib besteht 1. aus „den die Samen des Leibes bildenden Feinteilen der Elemente", worunter wir wohl die Tanmātra des Sāmkhya zu verstehen haben. Sie bilden das materielle Substrat des Körpers, aus dem sich bei jeder neuen Geburt ein neuer Körper bildet. Zum feinen Körper gehören weiter 2. die fünf Erkenntnisorgane (Jnānendriya): Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack, Gefühl; 3. die 5 Tatorgane (Karmendriya), die Funktionen der Rede, der Hände, der Füße, des Zeugungsorgans und des Anus; 4. das Manas, das Zentralorgan des bewußten Lebens; 5. der Mukhya Prāna, der Hauptlebensodem mit seinen fünf Verzweigungen.

Zu diesem feinen Körper, auf Grund dessen die Seele ein individuelles Dasein führt oder richtiger zu führen scheint und wähnt, kommt noch ein weiteres Element, das auch zu den Upādhi's der Seele gehört und von dessen Vorhandensein und Beschaffenheit die Art des groben Körpers abhängt, in den sie mit dem feinen Körper bei jeder Geburt eingeht, sowie ihr Schicksal während ihres Daseins im groben Körper sowohl als auch während der zwischen Tod und Wiedergeburt liegenden Zwischenzeit, die sie entweder in einem der Himmel oder in einer der Höllen zubringt. Es sind das die in jedem Leben von der Seele mit Hilfe der ihr beigelegten Upādhi's begangenen Werke jeglicher Art, deren Früchte unweigerlich genossen werden müssen und auf deren Konto das stetige Wiedergeborenwerden zu setzen ist. Solange die Werk-Upādhi's tätig sind, so lange ist die Seele an

das Erdenleben gebunden und folgt auf jedes Sterben ein Wiedergeborenwerden.

Infolge dieser Upâdhi's, welche durch die als eine Nichtvorhandendes vortäuschende Kraft in dem Brahman vorhandene Avidyâ hervorgetäuscht werden, erscheint nun das eine unterschiedslose Brahman als eine Vielheit verschieden gearteter Einzelseelen, die nach außen hin ein ganz anderes Aussehen haben als das Brahman, mit dem sie doch im Grunde identisch sind und auch bleiben. Während das Brahman als das allein Seiende allgegenwärtig, als reine Intelligenz allwissend und als absolut einfaches, attributloses Wesen weder handelnd noch genießend bzw. leidend ist, erscheinen die Einzelseelen, solange sie dem Einfluß der Avidyâ-Upâdhi's ausgesetzt sind, d. h. bis zur erlangten Erlösung als in der beschränkten Größe des Manas im Herzen wohnend, also als räumlich beschränkt, ferner als unwissend oder doch wenigstens als beschränkt und irregeleitet im Wissen und endlich als handelnd und genießend.

Auf eine nähere Beschreibung des Schicksals der Seelen unter der Herrschaft der Avidyâ-Upâdhi's durch unzählige Geburten hindurch können wir wohl verzichten, denn was Samkara darüber zu sagen weiß — und er weiß erstaunlich viel davon zu sagen, besonders darüber, was die Seelen zwischen Tod und Geburt erfahren —, gehört in das Gebiet der niederen Wissenschaft hinein und hat mit der Eigenart seines Systems nichts zu tun. Uns interessiert besonders die Frage, wie die Herrschaft der Avidyâ-Upâdhi's gebrochen und das durch sie hervorgezauberte und — im Grunde doch dem Brahman selbst — aufgebürdete Trugbild einer individuellen Existenz in einer Welt des Materiellen vernichtet werden kann.

II. 12. Das Unheil besteht darin, daß es ein Nichtwissen gibt, und daß dieses allerlei Trugbilder hervorzaubert. Hieraus ergibt sich, daß eine Erlösung die Unschädlichmachung des Nichtwissens zur notwendigen Voraussetzung hat. Solange es ein Nichtwissen gibt, so lange hat die Welt des Scheins die Herrschaft. Durch Werke, auch durch gute, ist dem Nichtwissen nicht beizukommen. Denn jedes Werk, auch das gute, erfordert seine Vergeltung und verstrickt dadurch noch mehr in die Welt des Scheins. Auch durch völliges Sichenthalten jeglichen Werkes kann die Erlösung nicht herbeigeführt werden. Denn die eine

Wirkung des Nichtwissens besteht ja gerade darin, daß die Seele ein handelndes und genießendes Wesen ist. Die Naturanlage zwingt also zur Betätigung und wird es potentiell wenigstens immer tun, solange die Ursache, das Nichtwissen, besteht. Die Wirkung läßt sich wohl mit der Ursache beseitigen, aber nicht ist die Wirkung völlig zu unterbinden ohne die Ursache, und erst recht nicht ist mit der Beseitigung der Wirkung auch die der Ursache gegeben. Da es also auf Beseitigung der Ursache ankommt, kann als Mittel der Erlösung nur etwas in Frage kommen, was dies Nichtwissen selbst unmittelbar trifft, und das ist allein das Wissen, und zwar das Wissen, daß nichts existiert als das eine Brahman und daß die Seele ihrem ureigensten Wesen nach, d. h. in Absehung von allem ihr Beigelegten und Aufgebürdeten, völlig identisch ist mit diesem Brahman.

13. Wie wird dieses Wissen erlangt? Da Samkara den Anspruch erhebt, orthodox zu sein, und deshalb sein System Vedānta nennt, liegt der Gedanke nahe, daß er den Veda als Quelle der erlösenden Erkenntnis und das Vedastudium als Erlösungsmittel ansieht. Gewiß schreibt Samkara dem Veda weitgehende Autorität zu, weswegen er ihn, d. h. besonders die Upanisaden, oft zitiert, aber mehr für die niedere, exoterische als für die höhere, esoterische Erkenntnis. So lange die Seele noch unter dem Einfluß der Macht des Nichtwissens steht und daher noch ein Objekt der Pädagogik ist, ist der Veda eine Autorität, aber nicht länger. Er bahnt eigentlich nur bis zu einem gewissen Grade den Weg zur rechten Erkenntnis, enthüllt aber das rechte Wissen nicht selbst, wenigstens nicht explicite, sondern deutet es nur an, ja ist sogar auch zu einem großen Teil verstrickt in Nichtwissen. Rein und von jedem Nichtwissen unberührt liegt das wahre Wissen eigentlich nur in der All-eins-Lehre Samkaras vor. Diese Lehre entscheidet, was vom Veda der exoterischen oder der esoterischen Wissenschaft zuzurechnen ist; sie spielt auch in der Auslegung des Vedas die entscheidende Rolle. Die All-eins-Lehre Samkaras steht also als Quelle für das wahre, erlösende Wissen bedeutend höher als der Veda.

14. Noch weniger als das Vedastudium führt das em-

pirische Wissen zum Ziel. Es ist dies kein Wunder. Denn es kommt zustande mit Hilfe der aus dem Nichtwissen hervorgegangenen Upâdhi's, ist also dem Ursprung und dem Wesen nach Nichtwissen. Auch aus anderen Gründen hält Samkara das empirische Wissen für wertlos für die Erlösung. So führt er z. B. aus, daß Objekt und Subjekt entgegengesetzter Natur wie Finsternis und Licht seien, weswegen eine Übertragung des Objektes auf das Subjekt und umgekehrt unmöglich sei. Das Subjekt, die menschliche Seele, könne sich nie und nimmer des Objektes bemächtigen und bringe es stets nur zu einem falschen Wissen, zu einem Nichtwissen. Übrigens hindert die Geringschätzung des natürlichen Erkennens den Samkara nicht, weitgehenden Gebrauch von ihm zu machen, namentlich in der Gestalt von Analogien. Es dürfte wenige Philosophen geben, die so sehr mit Analogieschlüssen arbeiten wie Samkara. Auch läßt er dort, wo der Sinn der Vedaworte zweifelhaft ist, die Erfahrung entscheiden und gesteht den Schlußfolgerungen eine kontrollierende Rolle zu, freilich nur für die vorbereitende exoterische Erkenntnis. Für die esoterische Erkenntnis kommt als Quelle nur die All-eins-Lehre in Frage.

15. Daraus ergibt sich aber nicht, daß die erlösende Erkenntnis ohne weiteres durch erkenntnismäßiges Studium der Lehre von der Identität der Seele mit dem Brahman erlangt werden kann. Es kann dieses Studium nützlich sein für das Hervorbrechen derselben, sie aber nicht herbeiführen. Da das erkennende Subjekt ja identisch ist mit dem zu erkennenden Objekt — beide sind das eine Brahman —, kann das Zustandekommen der erlösenden Erkenntnis: „aham brahma asmi", „ich bin Brahman" in keiner Weise mit dem Zustandekommen irgendeiner anderen Erkenntnis verglichen werden, bei der es sich stets um die Erkenntnis eines von dem Subjekt verschiedenen Objektes handelt. Auch das erkenntnismäßige Studium der Lehre von der Identität der Seele mit dem Brahman stellt noch einen Versuch dar, auf dem Wege der Betrachtung eines vom Subjekt verschiedenen Objektes, eben der Lehre, zum Wissen zu gelangen.

16. Nur da, wo Subjekt und Objekt sich nicht mehr als zwei

verschiedene Größen gegenüberstehen, sondern zu einer völligen Einheit verschmolzen sind, liegt die Möglichkeit für ein wahres Wissen vor. Die Frage nach dem Entstehen desselben deckt sich also mit der Frage nach dem Zustandekommen des Aufgehens der individuellen Seele in das Brahman oder richtiger, da ja die Seele stets nichts anderes ist als das Brahman, mit der Frage nach der Unschädlichmachung der Avidyā-Upādhi's. Mit der Unschädlichmachung derselben ist das rechte Wissen und damit die Erlösung da, ohne eigentlich erst gegeben oder erworben werden zu müssen. Das Licht der Erkenntnis brennt stets, ist nur durch das Nichtwissen verhüllt. Fällt diese Umhüllung, so tritt es offen zutage und wirkt sich voll und ganz aus.

17. Samkara redet nun wiederholt von der Gnade Gottes als der Ursache des Hervortretens des erlösenden Wissens. Es legt dies den Gedanken nahe, als ob Samkara sich die Beseitigung des verhüllenden Nichtwissens und damit das Hervortreten des Wissens durch einen erleuchtenden Gnadenakt Gottes zustandekommend denkt. Aber die Aussagen über die Gnade Gottes gehören der exoterischen Sprachweise an. „Was dieser Gnade Gottes im esoterischen System entspricht, ist schwer zu sagen", wie Deußen trefflich sagt. „Vergebens sehen wir uns nach einem befriedigenden Aufschlusse um." „Die metaphysische Erkenntnis, in der das Selbst aus seiner Verlierung in die Betrachtung der Außenwelt zu sich selbst zurückkommt und damit alles andere als Nicht-Selbst, Nicht-Ich, Nicht-seiend begreift, diese Erkenntnis tritt ein als Tatsache; aber nach der Ursache derselben läßt sich nicht fragen, weil sie, wie im Vedānta schon deutlich hervortritt, nicht in der Kausalität liegt; der Ātman liegt außerhalb der Ursache und der Wirkung, und daher läßt sich nach seiner Erkenntnis, einer Erkenntnis, deren Ursache er sein würde, nicht weiter fragen: sie tritt ein, wenn sie eintritt; wie, warum, wodurch sie eintritt, bleibt eine unlösbare Frage."

18. Wenn es also auch kein eigentliches Mittel gibt, durch das das erlösende Wissen angeeignet werden kann, so gibt es nach Samkara doch eine Reihe von Mitteln, die anzuwenden nützlich ist, damit es zum Durchbruch des wahren Wissens

kommt. Für besonders nützlich hält er das Studium des Veda. Wenn es auch nicht das Wissen unmittelbar hervorbringen kann, so kommt ihm doch große pädagogische Bedeutung zu. Wer zum Wissen gelangen will, muß den Veda studieren. Erst nachdem man den Veda studiert hat, kann man erwarten, ein Wissender zu werden. Um aber den Veda studieren zu dürfen, bedarf es des Sakramentes der offiziellen Einführung bei einem Lehrer. Berechtigt für dieses Sakrament sind aber nur die Angehörigen der drei arischen Kasten; die Sûdras sind ausgeschlossen. Weitere Vorbedingungen für das Vedastudium sind 1. Unterscheidung der ewigen und der nicht-ewigen Substanz (da dies der eigentliche Gehalt des rechten Wissens ist, also erst von dem Wissenden erwartet werden darf, haben wir darunter wohl die zunächst noch mehr äußerliche Zustimmung zu der Samkara'schen Grundanschauung zu verstehen); 2. Verzicht auf Genuß des Lohnes hier und im Jenseits; 3. Erlangung der sechs Mittel: Ruhe, Bezähmung, Entsagung, geduldiges Ertragen, Sammlung, Glaube; 4. Verlangen nach Erlösung. Erst nachdem diese vier Forderungen erfüllt sind, ist eine nutzbringende Beschäftigung mit dem Veda möglich. Zu diesen vier Forderungen kommen dann noch zwei weitere: Erfüllung der rituellen Vorschriften des Veda und Meditation. Die Erfüllung der rituellen Vorschriften kann nützlich sein zur Beseitigung der dem Hervortreten des Wissens entgegenstehenden Hemmnisse wie Anfechtungen, Zuneigung, Abneigung usw. Die Meditation besteht in der andächtigen Betrachtung der Schriftworte, z. B. der Worte „tat tvam asi", „das bist du", und ist, wie Deußen sie beschreibt, „dem Dreschen vergleichbar, so lange zu wiederholen, bis das Wissen als Frucht hervortritt, was, je nachdem einer mit Beschränktheit oder Zweifel behaftet ist, längere oder kürzere Zeit erfordert."

19. Ist es zum Durchbruch des Wissens um die Identität der Seele mit Brahman gekommen, so ist die Seele nicht nur der Wirklichkeit nach, sondern auch der Erscheinung nach das eine, absolute Brahman. Sie führt dann kein individuelles Dasein mehr; die Welt des Materiellen existiert nicht mehr für sie. Die Merkmale der individuellen Seele, die räumliche Be-

schränkung, die Unwissenheit und das Tätersein, haften ihr nicht mehr an. Ihr kommen vielmehr die Merkmale des einen, absoluten, attributlosen Brahman zu. „Jenes im absoluten Sinne reale, allerhöchste, ewige, wie der Äther alldurchdringende, aller Veränderlichkeit entrückte, allgenugsame, ungeteilte, seiner Natur nach sich selbst als Licht dienende (Sein), in welchem kein Gutes und kein Böses, keine Wirkung, keine Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft statthat — dieses unkörperliche (Sein) heißt die Erlösung." Die Seele steht also, sobald das Wissen zum Durchbruch gelangt ist, als das da, was sie ihrem wahren Wesen nach in Absehung des ihr durch das Nichtwissen beigelegten und durch das Wissen ihr wieder abgenommenen Fremdartigen stets gewesen ist, als Brahman. Es handelt sich bei der durch das Hervorbrechen des Wissens herbeigeführten Erlösung also nicht um das Werden eines Neuen, sondern nur um das Zum-Bewußtsein-Kommen eines von jeher schon Vorhandenen, freilich ein Zum-Bewußtsein-Kommen, das aus aller Gebundenheit befreit.

Man sollte nun meinen, der Durchbruch des Wissens, das das Nichtwissen mit all seinen Hervorbringungen aufhebt, müßte den Tod zur unmittelbaren Folge haben. Denn mit dem Nichtwissen ist doch all dem, was die Seele in der Welt der Erscheinungen festhält, der Boden entzogen. Trotzdem läßt Samkara den Erlösten nicht sofort aus dieser Welt scheiden. Die Werke, deren Saat bereits aufgegangen ist, d. h. deren Verzehrung für diese Lebenszeit bestimmt war und noch nicht vollendet ist, verhindert das Entschwinden der Seele aus dem Leibe, bis sie völlig verzehrt sind. Die Möglichkeit für einen der Welt der Kausalität doch entnommenen Erlösten, zwecks Verzehrung des zur Reife gelangten Werkrestes noch länger in der Welt der Erscheinungen zu verweilen, die für ihn doch gar nicht mehr existiert, erklärt Samkara durch das Gleichnis von dem Töpferrad, das sich auch nach Fertigstellung des Gefäßes noch weiter dreht und erst allmählich zum Stillstand kommt, sowie durch das Gleichnis von dem Augenkranken, der auch nach erfolgter Heilung, trotzdem er weiß, daß es nur einen Mond gibt, durch die Macht der Gewohnheit noch zwei Monde zu sehen glaubt.

Das Fortleben des Erlösten auf Erden bedeutet aber kein Gebundensein durch irgend etwas mehr. Neue Werke, die neue Früchte hervorbringen, entstehen für ihn nicht mehr; alte Werke, deren Früchte noch nicht zur Reife gelangt sind, gehen ihn nichts mehr an, denn er kann sagen: „Das Brahman, welches der von mir früher für wahr gehaltenen Naturbeschaffenheit des Täterseins und Genießerseins entgegengesetzt ist und seiner Naturbeschaffenheit nach in aller Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft Nichttäter und Nichtgenießer ist, dieses Brahman bin ich, und darum war ich weder vordem Täter und Genießer, noch bin ich es jetzt, noch werde ich es jemals sein." Mit dem Wahn, der Täter zu sein, fällt auch die Gebundenheit an das Werk und seine Folgen. Sie können ihn nicht wieder in ein Erdenleben hineinzwingen. Er ist ihrem Gesetz entnommen. Stirbt er, dann ist auch der letzte Rest der Folgen der Avidyā für ihn beseitigt. Er ist dann voll und ganz das Brahman, durch nichts in irgendeiner Weise von Brahman zu unterscheiden, völlig bar aller Individualität. Die Verzauberung ist zu Ende; er ist wieder, was er immer war, das Brahman.

VI. Die Erlösungslehre des Rāmānuja.

I. 1. Bei der Darstellung der Lehre der Bhagavadgītā erwähnten wir bereits die Religion der Bhāgavata's, die Vorläuferin des Visnuismus. Ursprünglich dürfte diese vielleicht von dem historischen Krsna gestiftete Religion ein heterodoxes Gebilde gewesen sein. Wohl infolge des Auftretens und Vordringens des Buddhismus, dessen Bekämpfung die Sammlung aller Kräfte erforderte, wurde sie in der zweiten Periode ihrer Geschichte, die Garbe die drei Jahrhunderte v. Chr. umspannen läßt, als berechtigt anerkannt. Trotzdem scheint sie doch stets ihre besondere Organisation beibehalten zu haben. Jedenfalls wissen wir, daß sie neben dem Veda vom Rgveda an bis zu den Upanisaden noch ihre besonderen heiligen Schriften hatte, darunter außer der Bhagavadgītā die Visnu-Pūrānas, die sicherlich der dritten Periode, die die ersten 12 Jahrhunderte n. Chr. umspannt, angehören, und die sogenannten Pāncarātra-Āgama's, derer man 108 zählt. Die Pāncarātra sind z. T. vielleicht älter als die Pūrāna's, gehören aber doch auch wohl der dritten Periode an, obgleich es nicht ausgeschlossen ist, daß einige derselben weiter zurückreichen. Höchstwahrscheinlich hat die Bhāgavata-Religion auch stets ihre besonderen Kultusstätten gehabt. Die südindischen Heiligenlegenden des Visnuismus lassen es

wenigstens erkennen. Nun ist es freilich höchst unsicher, wann die Heiligen gelebt haben.

Die visnuitische Tradition Südindiens kennt zwei Klassen von Heiligen, die sogenannten Ālvār's, die Untergetauchten, d. h. in Liebe zu Gott, und die sogenannten Ācārya's, die Lehrer. Die kanonische Zahl der Ālvār's beträgt zwölf. Nach der Tradition sollen sie etwa in der Zeit zwischen 4200 und 2700 v. Chr. gelebt haben. Falls überhaupt geschichtliche Persönlichkeiten hinter ihnen stehen, was nicht ausgeschlossen ist, so dürften die ältesten derselben mit Sir R. G. Bhandarkar in das 5. oder 6. Jahrhundert zu setzen sein, in die Zeit, in der die Zurückdrängung des Buddhismus höchstwahrscheinlich ihren Anfang nahm[1]. Jünger sind die sogenannten Ācārya's, die höchstwahrscheinlich im 8.—10. Jahrhundert gelebt haben, und auf deren Schultern Rāmānuja stand.

Die Tradition schildert uns besonders die Ācārya's als eifrige Gegner des Buddhismus und Jainismus. Auf ihre Tätigkeit führen die legendenhaften Berichte über ihr Leben die Verdrängung derselben zurück, während die Sivaiten sie ihren Heiligen zuschreiben. So viel darf wohl als geschichtliche Tatsache anerkannt werden, daß das 8., 9. und 10. Jahrhundert bittere Kämpfe zwischen den eine Neubelebung erfahrenden Sekten des Visnuismus und Sivaismus einerseits und dem Buddhismus und Jainismus andererseits gesehen haben, und daß diese Kämpfe mit der Niederlage der letzteren endigten. An diese Kämpfe schlossen sich dann aller Wahrscheinlichkeit nach nicht weniger heftige Kämpfe zwischen dem Visnuismus und dem Sivaismus an, die aber unentschieden blieben. Die Berichte über die jüngeren Ācārya's beider Sekten spiegeln derartige Kämpfe deutlich wieder.

2. Rāmānuja gehört bereits der Zeit an, in der der Buddhismus und der Jainismus überwunden waren und der Kampf zwischen Visnuismus und Sivaismus auf der Tagesordnung stand. Wenigstens schildern uns die Legenden ihn als einen eifrigen Verfechter des Visnuismus, der dem Sivaismus den Besitz vieler Tempel streitig machte und jede Gelegenheit benutzte, ihm Abbruch zu tun. Freilich erfuhr er auch die Feindschaft der Sivaiten am eigenen Leibe. Im hohen Greisenalter mußte er noch aus Srrangam bei Trichinopoly, wo er als Haupt des großen Visnutempels und Klosters Jahr-

[1]) Auf die 12 Ālvār's werden die in Südindien sehr angesehenen und verbreiteten, in den visnuitischen Tempeln viel gesungenen Hymnen der Sammlung der Viertausend (Hymnen) in Tamulischer Sprache zurückgeführt. Nüchterne indische Forscher lassen sie zwischen dem 6. und 9. Jahrhundert gelebt haben. Die Sammlung der Viertausend (Nālāyiram) soll um 1000 durch einen gewissen Nāthamuni abgeschlossen sein. Sie genießt bei den Visnuiten Südindiens kanonisches Ansehen. Dem Nammālvār wird die Autorschaft der Hymnensammlung Tiruvāymoli zugeschrieben, die sich nicht minder großer Beliebtheit erfreut.

zehnte hindurch gewirkt hatte, flüchten, weil der damalige Landesfürst von ihm verlangte, dem Visnuismus abzuschwören und sich zum Sivaismus zu bekehren. Er flüchtete nach Maisur. Dort soll er dann noch die Genugtuung gehabt haben, einen König für den Visnuismus zu gewinnen.

Geboren ist Rāmānuja etwa 1016 n. Chr.[1]. In seiner Jugend war er ein Schüler des Vedāntagelehrten Yādavaprakāsa zu Kāncīpuram, südwestlich von Madras. Die Art und Weise der Schriftauslegung seines Lehrers, eines Anhängers Samkara's, erregte wiederholt sein Mißfallen und seinen Widerspruch, dem er auch Ausdruck zu verleihen wagte. Sein Lehrer war sehr ungehalten darüber und trachtete ihm sogar nach dem Leben. Diese Lehrzeit mit ihren Konflikten mit dem Lehrer ist wohl vor allem dafür verantwortlich zu machen, daß seine Schriften in weitgehendem Maße apologetischen Charakter tragen und zwar besonders mit der Front gegen den Samkara'schen Vedānta, und daß er der Frage nach der Erkenntnisquelle und der richtigen Benutzung derselben sehr großen Wert beimißt.

Seine Hauptwerke sind Kommentare zu den Vedāntasūtras des Bādarāyana und zu der Bhagavadgītā, ferner Vedāntasāra, Vedārthasamgraha und Vedāntadīpa. Von diesen Werken konnten für die vorliegende Arbeit leider nur die zwei Kommentare benutzt werden. Ferner sind mit berücksichtigt worden einige Werke späterer Schüler, besonders die Dīpikā des Nivāsa [2], Artha-pancaka oder die fünf Artikel von Pillai Lokācārya[3], Sakalācārya-mata-samgraha, Aller Meister Lehren[4], und endlich der Bericht über die Lehre des Rāmānuja in Sarva-darsana-samgraha des Mādhavācārya.

3. Wir beginnen unsere Darstellung der Rāmānuja'schen Lehre mit seinen Aussagen über die Notwendigkeit einer Offenbarung. Was kann uns Aufschluß über das Brahman geben? Rāmānuja kennt eine Perzeption durch die Sinne und eine durch Konzentration des Geistes, durch Yoga. Bei der Sinnesperzeption unterscheidet er eine durch die äußeren und eine durch die inneren Sinne. Die äußeren Sinne nehmen nur die ihnen entsprechenden Dinge wahr, soweit sie in wirklichen Kontakt mit ihnen kommen, und die inneren Sinne nur rein innere Dinge und Vorgänge,

---

1) Andere geben 1055 als Geburtsjahr an und 1137 als Todesjahr.

2) Übersetzt von D. Rudolf Otto, Tübingen 1916.

3) Nach Nārāyana Yati's Sanskritübertragung übersetzt von D. Rudolf Otto. Theologische Studien u. Kritiken, Jahrgang 1916, 2. Heft. — Texte zur indischen Gottesmystik, Jena 1917.

4) Übersetzt von D. Rudolf Otto. Zeitschrift für Missionskunde u. Religionsgeschichte, Jahrgang 1916, 3. u. 4. Heft. — Texte zur indischen Gottesmystik, Jena 1917.

wie Lust und Schmerz usw. Da das Brahman über allen Kontakt mit den Sinnen erhaben ist, kommt die Sinnesperzeption für die Erkenntnis derselben nicht in Frage. Die Yogaperzeption kommt durch lebhafte Vorstellung von Gegenständen zustande, ist also letzten Dinges lediglich eine Reproduktion vorher irgendwie wahrgenommener Objekte. Es kommt ihr also keine selbständige Bedeutung als Erkenntnisquelle zu. Wird ihr Wesen als sekundäres Erkenntnismittel nicht beachtet, dann wird sie zu einer Quelle des Irrtums.

Auch die Deduktion und die Induktion läßt Rāmānuja nicht als geeignete Mittel zur Erkenntnis des Brahman gelten. Besonders zerpflückt er den kosmologischen Gottesbeweis. Aus der Tatsache, daß die Welt ein Gewirktes sei, ließe sich nicht mit logischer Notwendigkeit schließen, daß sie von einem agens zu einer bestimmten Zeit erschaffen sei. Es gäbe Seelen, die sich wunderbarer Kräfte erfreuten, und die Schlußfolgerung, daß sie die Schöpfer der Welt seien, sei logisch ebensogut möglich als die, daß es ein höchster Gott sei. Die Erfahrung zeige uns auch nicht eine einzelne Person, die jedes Ding hervorbringen könne. Weiter nähme man doch nicht an, daß der höchste Gott dem Karma unterworfen sei und durch die drei Gunas beeinflußt werde. Ein karma- und gunafreies Tun aber kenne die Erfahrung nicht. Die Logik sei deshalb nicht imstande, klar zu machen, wie Brahman die Welt habe wollen und eine mannigfache Welt erschaffen können. Ferner ließe sich auch auf rein logischem Wege nicht beweisen, wie ein körperloses Wesen irgend etwas tun und ein bloßer Wille irgend etwas hervorbringen könne.

Aus diesen Erwägungen heraus kommt dann Rāmānuja zu dem Schluß: „Der höchste Gott, der über allen Kontakt mit den Sinnen erhaben ist, ist nicht ein Objekt der Wahrnehmung und der anderen Erkenntnismittel, sondern wird allein durch die Schrift erkannt." Eine Theorie, die lediglich auf Argumenten der menschlichen Vernunft fußt, kann zu irgendeiner Zeit oder an irgendeinem Orte durch andere Argumente beiseite geschoben werden, die geschickter im Schlußfolgern sind. Man kann daher nicht über die Einwürfe hinwegkommen, die sich auf die Ungültig-

keit bloßer Verstandesargumente gründen. Die Folgerung aus all diesem ist, daß im Hinblick auf übersinnliche Dinge die Schrift allein Autorität ist, und daß die Schlußfolgerung nur angewandt werden darf zur Unterstützung der Schrift. In Übereinstimmung hiermit sagt Manu: „Nur der, der die Lehren der Ṛṣi's und die Lehren betr. die heiligen Pflichten unterstützt durch Argumente, die dem Veda nicht widerstreiten, weiß allein wirklich die heilige Pflicht (Manu XII, 106). Brahman kann durch das Mittel der Schlußfolgerung aus der Erfahrung weder bewiesen noch nicht bewiesen werden. Einwände auf Grund gewöhnlicher Schlußfolgerungen haben keine Beweiskraft in bezug auf Brahman, das seinem Wesen nach verschieden ist von allen Dingen." Komm. zu den Vedāntasūtra's II, 1. 12.

Ohne die wirkliche Existenz Brahmans, von dem in ihr die Rede ist, ist die Schrift nutzlos. Hätte sie es nur auf die Mitteilung eines begrenzten Gutes abgesehen, dann könne ihre Absicht auch verwirklicht werden, wenn es sich bei Brahman nur um eine Idee handle, der keine Wirklichkeit zukomme. Sie ziele aber auf eine unbegrenzte, unübertreffbare, ewig zu genießende Seligkeit im Mokṣa ab. Dieses Ziel aber könne nicht erreicht werden, wenn es sich bei Gott, der nach der Schrift die Voraussetzung der Seligkeit sei, nur um eine abstrakte Idee handle und nicht um eine wirkliche Realität.

4. Als autoritative Schrift, der absolute Autorität zukommt, gilt dem Rāmānuja der Veda inkl. die Upaniṣaden. Den Smṛti's kommt dagegen nur eine bedingte Autorität zu. Sie bilden eine Hilfe, den Veda zu verstehen. Wenn sie den Śruti's widersprechen, brauchen sie nicht beachtet zu werden; sie sind dann als auf Irrtum gegründet zu betrachten.

Eine besondere Stellung schreibt er den Pāñcarātra-Āgama's zu. Sehr oft zitiert er sie freilich nicht. Das liegt an dem polemischen Charakter seiner Schriften. Er wollte die Theologie seiner Kirche als rechtgläubige beweisen. Zu dem Zwecke benutzt er in seinem Schriftbeweis hauptsächlich die auch von seinen Gegnern anerkannten und benutzten Schriften. Trotzdem sind die Pāñcarātra für ihn von entscheidender Autorität. Das be-

weist die Art, wie er für ihre Autorität eintritt. Nachdem er sie gegen den Vorwurf verteidigt hat, als enthielten sie Lehren, die gegen den Veda verstoßen, sagt er, daß ihre Bedeutung darin bestände, daß sie das Verständnis des Sinnes des Veda, der schwer zu verstehen sei, erleichtern. Über ihren Ursprung sagt er: Vāsudeva[1], das höchste Brahman der Upanisaden, habe, sich bewußt, daß die Veden (die die Wahrheit über sein eigenes Wesen, über seine glorreichen Manifestationen, über die Mittel, ihn gnädig zu stimmen, und über die Früchte solcher Anstrengungen lehrten) zu schwer seien, um von allen Wesen außer ihm, seien es Götter oder Menschen, begriffen zu werden, und beseelt von unendlichem Mitleid die Pāncarātra selbst verfaßt in der Absicht, es seinen Anbetern zu ermöglichen, die wahre Meinung des Veda zu begreifen. Weiter beruft Rāmānuja sich auf Vyāsa und Mahābhārata. Aus dem Mahābhārata zitiert er u. a. folgenden Passus: „Dieser große Upanisad, der übereinstimmt mit den vier Veden und in Harmonie steht mit Sāmkhya und Yoga (Rām. versteht darunter nicht die 2 bekannten Schulrichtungen, sondern läßt die Worte Wissen und Werk bedeuten), wurde von ihm Pāncarātra genannt. Er (der große Upanisad Pāncarātra) ist ausgezeichnet, er ist Brahman, er ist außerordentlich segenspendend. Völlig mit dem Rg, Yajur, Sāman und Atharvangīras übereinstimmend ist diese Lehre wahrlich autoritativ." Weiter weist er darauf hin, daß im Mahābhārata wohl von einem menschlichen Urheber des Sāmkhya-, Yoga- und Pāsupata-Systems geredet werde, daß aber gesagt würde: „Von dem ganzen Pāncarātra ist Narāyana[2] selbst der Bekanntmacher" (Komm. zu den Vedāntasūtras II, 2. 40—43). Die Pāncarātras werden also als von Gott herrührend betrachtet und dadurch den Veden an die Seite gestellt, deren Autorität sich Rāmānuja ja auch in ihrem göttlichen Ursprung verankert denkt.

Im strengen Sinne des Wortes kann freilich nicht von einem Ursprung der Veden geredet werden. Sie existieren ewig

[1]) Eine Bezeichnung Visnus.

[2]) Ein Name für Visnu.

in Gott, wie wir vielleicht sagen können als seine Gedanken. Vor der Weltschöpfung haben wir sie als gestaltlos, als noch nicht in hörbare Laute gefaßt und nach außen hervortretend, aber deswegen nicht als nicht-wirklich oder als noch nicht-fertig, als Abbilder oder besser Vorbilder der jetzt lautbar vorliegenden Veden zu denken. Bei jeder Weltschöpfung nehmen sie gewissermaßen von neuem Gestalt an.

5. Den metaphysischen Hintergrund der Theologie Rāmānujas bildet der Satz: es gibt drei ewige Prinzipien, den absoluten Gott, die individuellen Seelen (Cit) und die anorganische Welt der Materie (Acit), von denen die zwei letzteren zum ersteren im Verhältnis von Attributen zur Substanz stehen. Die drei ewigen Prinzipien stehen also nicht gleichwertig neben einander. Der absolute Gott steht an erster Stelle. Ihm kommt eigentlich allein das Prädikat Substanz zu. Die anderen existieren nur in Anlehnung an ihn, nie losgelöst von ihm. Vor der Weltschöpfung sind sie in feiner Gestalt in ihm. Zur Zeit der Weltschöpfung evolvieren sie aus ihm, aber ohne ihre Verbindung mit ihm aufzugeben. Stets, sowohl vor als nach der Schöpfung, stehen sie zu ihm in dem Abhängigkeitsverhältnis eines Prädikates zum Subjekt, bilden sie mit ihm eine Einheit, in der er die Rolle der das Dasein bedingenden Substanz, sie aber die Rolle der die Substanz benötigenden Attribute spielen. Neben dem Ausdruck Attribut, der seinem System den Namen Viśiṣṭādvaita, d. h. Attribute zuschreibender Nicht-Dualismus, eingebracht hat, verwendet Rāmānuja für das Verhältnis von Cit und Acit zu Gott gerne das Wort Körper, Leib. Cit und Acit bilden den Körper Gottes. Wie der Leib und die ihm innewohnende Seele in ihrer Zusammengehörigkeit das menschliche Wesen konstituieren, und wie die Seele in dem so zusammengesetzten Wesen die vorherrschende, belebende und erhaltende Stellung einnimmt, so konstituieren Cit und Acit einerseits und Gott andererseits in ihrer Zusammengehörigkeit die Summe alles Seienden und nimmt Gott in diesem als eine Einheit anzusehenden Seienden die vorherrschende, alles beseelende und erhaltende Stellung ein. Cit und Acit sind wesentliche Bestandteile seines Wesens.

In der Frage, ob das Seiende als Einheit oder Vielheit angesehen werden muß, nimmt Rāmānuja also eine vermittelnde Stellung ein. Mādhavācārya schildert seine Stellung folgendermaßen: „Was ist nun die Wahrheit? Ist es die Vielheit oder die Nichtvielheit oder beides? Die Wahrheit liegt in allen dreien. Die Nichtvielheit ist wahr, sofern in allen Verkörperungen das alle Gestalten annehmende Brahman allein besteht; die Vielheit und Nichtvielheit sind wahr, sofern das eine Brahman in Gestalt der mannigfachen geistigen und ungeistigen Wesen als eine Vielheit besteht; und die Vielheit endlich ist wahr, sofern Geister, Nichtgeister und Gott nach Gestalt und Wesen von einander verschieden sind und nicht in einander verfließen." Man kann also sagen, daß es nur eine Einheit gibt, darf aber dabei nicht vergessen, daß diese Einheit ein dem aus Leib und Seele bestehenden menschlichen Wesen vergleichbares Zusammengesetztes ist, sofern es entweder als Ursache als das mit dem feinen (potentiellen) Geistig-Ungeistigen (Cit-Acit) charakterisierten Brahman oder als Gewirktes als das mit dem groben (aktualen) Geistig-Ungeistigen charakterisierte Brahman existiert, und daß die drei Größen, aus denen das Zusammengesetzte besteht, ihre besondere Eigenart behaupten.

6. Das Wesen Gottes, des Hauptprinzips, der Grundlage und eigentlichen Substanz alles Seienden, das sich zwar aus drei voneinander wesentlich verschiedenen, aber doch wie Seele und Leib aufeinander angewiesenen Größen, aus Gott, Cit und Acit zusammensetzt, im Grunde aber doch nur ein einheitliches Ganzes darstellt, beschreibt Rāmānuja näher im Sinne des Theismus. Er ist nicht Intelligenz, sondern die Intelligenz ist vielmehr ein Attribut; er ist ein intelligentes Wesen. Er ist der alles umschließende und in allem gegenwärtige Herr und Schöpfer des Universums. Der Titel Schöpfer kommt ihm zu, sofern die Entfaltung des ohne Name, ohne Form, ohne Unterschiede in ihm ruhenden Geistig-Ungeistigen allein auf seinen Willen zurückzuführen ist. Mit dem entfalteten Universum bleibt er als der oberste Lenker, als der Innenwalter, als die alles lenkende Seele in steter engster Verbindung. Durch diese Verbindung

wird er aber keineswegs irgendwie berührt. Er ist absolut frei von allen Schranken, der Inbegriff aller Vollkommenheiten, allwissend, stets das Rechte wollend, allgenügsam. Sein Verhältnis zum Universum wird bestimmt durch Liebe, denn er ist das Meer der Gnade, der Herablassung, der Liebe, der Güte. Er ist der Befreier von allem Übel, die höchste, unparteiische Zuflucht aller. Besonders kommen ihm noch folgende sechs Kardinaltugenden zu: Allerkenntnis, Erhaltungskraft, Regierungsgewalt, Beständigkeit, Schöpfervermögen und Allüberlegenheit.

7. Der Welt gegenüber tritt er in fünffacher Gestalt auf. Als der Transszendente führt er die Namen Nārāyana oder Parabrahman oder Para-Vāsudeva und lebt in großer Herrlichkeit in dem Vaikunthahimmel. Zum Zwecke der Weltbildung tritt er in vier Gestalten auf, und zwar als Vāsudeva voll aller sechs Kardinaltugenden, als Samkarsana voll Allerkenntnis und Erhaltungskraft, als Pradyumna voll Regierungsgewalt und Beständigkeit und als Aniruddha voll Schöpfervermögen und Allüberlegenheit. Diese vier Entfaltungen entfalten sich dann noch weiter in je drei, also in 12 weitere (kleinere) Entfaltungen. Seine dritte Gestalt umfaßt die Inkarnationen Visnus zu bestimmten Zwecken. Die Zahl derselben ist nicht feststehend. Meist sind es ihrer zehn, die Inkarnationen als Fisch, Schildkröte, Mannlöwe, Zwerg, Eber, Parasu-Rāma, Sr-Rāma, Balabhadra, Sr-Krsna und als Kalki. Die 10. Inkarnation steht noch aus. Außer diesen Inkarnationen gibt es noch bloße Inspirations-Inkarnationen. Als Zweck derselben gibt Rāmānuja an, „die Erde von der Sünde und den Leiden zu befreien und den Menschen nahe zu sein." Seine vierte Gestalt ist die des Innenwalters. Als solcher wohnt er in den Seelen als ihr Gefährte. Endlich nimmt er noch zum Zwecke der Verehrung durch die Menschen besondere Gestalten an, in denen er in den Götzenbildern wohnt.

8. Von den den Körper Gottes bildenden zwei Wesenheiten, Cit und Acit, steht Cit Gott dem Wesen nach am nächsten. Cit umfaßt die Vielheit der Seelen. Ihrem innersten Wesen nach sind alle Seelen einander gleich. Mit Gott haben sie viele Eigenschaften gemeinsam. Sie sind wie er rein geistige Wesen, was schon durch die Bezeichnung Cit zum Ausdruck kommt; sie sind unzerstörbar; Geburt und Tod, die sie erleiden, stellen keinen Anfang und kein Ende dar, sondern nur Übergänge von einer Existenzform zur anderen; sie haben wie Gott außer der Fähigkeit zu denken auch die Fähigkeit zu handeln; wie Gott stehen

sie in Verbindung mit einem Körper, dessen innere Lenker sie sind, wie Gott der innere Lenker seines Körpers ist, ohne durch denselben berührt zu werden; wie Gott sind sie nicht den Schranken des Raumes unterworfen, sondern, wenigstens potenziell, allgegenwärtig. Andererseits haben sie auch wieder Merkmale, die sie von Gott unterscheiden; sie sind atomisch klein, können aber trotzdem dank ihrem ihnen inhärierenden Jnāna-, d. h. Intelligenzcharakter die Schranken des Raumes überwinden. Besonders aber unterscheiden sie sich dadurch von Gott, daß sie ihm untergeordnet sind — sie sind in ihrem Dasein von ihm abhängig, aber nicht weniger auch in ihrem Tätersein — und dadurch, daß sie mit Avidyā und Karma behaftet und infolgedessen in Prakrti, in die Materie, in die Acit verstrickt sind.

9. Die Sucht nach Systematisierung hat bereits den Rāmānuja und noch mehr seine Schüler veranlaßt, die Seelen in verschiedene Gruppen einzuteilen. Sie sprechen von ewig freien Seelen, ferner von gebunden gewesenen, dann aber befreiten Seelen, und endlich von gebundenen. Zu den gebundenen Seelen gehören die Götter von Brahmā (masc.) an, ferner die Menschen, die Tiere und die Standwesen wie Bäume, Büsche, Kräuter usw. Diese zerfallen weiter in solche, die unter dem Gesetz stehen, und in solche, die das nicht tun, wie Tiere und Pflanzen. Die unter dem Gesetz Stehenden sind entweder Genußsuchende oder Erlösungssuchende. Die Genußsuchenden sind entweder Erwerb und Lust Suchende, oder Verdienst Suchende, und zwar entweder durch Verehrung anderer Götter oder durch Verehrung des höchsten Gottes. Unter den Verehrern des Höchsten gibt es weiter Betrübte, Gewinnsucher, nach Erkenntnis Trachtende. Die Erlösung Suchenden zerfallen auch wieder in mehrere Gruppen. Da werden die Isolierung Erstrebenden von den das Heil Begehrenden unterschieden, und unter den letzteren wieder die Bhakti-Übenden von den Prapatti-Übenden. Bhakti-Übende gibt es zwei Arten, Mittel-Bhakti-Übende und Zeit-Bhakti-Übende. Die Prapatti-Übenden sind entweder auf Lohn, Gewinn, Lust Ausgehende oder auf Heil Ausgehende. Letztere unterscheiden sich weiter in Einspitzig-Gelassene und in Höchsteinspitzig-Gelassene, die teils Geduldige, teils Ungeduldige sind.

10. Die dritte Wesenheit, die Acit, hat mit Gott und den Seelen nur das gemeinsam, daß sie ewig ist. Sie ist intelligenzlos, steter Veränderung unterworfen. Sie befindet sich von Ewigkeit her in Verbindung mit den Seelen. Dies ist zurückzuführen auf die Hinneigung der Seelen zu den Gunas, aus denen sie zusammengesetzt ist. Um den Seelen die Möglichkeit

zu geben, sich von der Acit zu emanzipieren, läßt Gott die Acit sich zur Welt entfalten. Das Charakteristikum dieser Welt ist, daß alles in ihr, sei es auch noch so klein, sei es beweglich oder unbeweglich, besteht auf Grund der Mischung von Cit und Acit. Es gibt in ihr keine Seele, die nicht an Acit gebunden ist, und es gibt in ihr auch kein Ding, das nicht irgendwie zu den Seelen in Beziehung steht. Das Hervortreten der Welt ist auf den Willen Gottes zurückzuführen, weswegen er die causa efficiens genannt wird. Er kann aber auch die causa materialis genannt werden, sofern die Acit, die Prakrti, deren Entfaltung die Welt ist, ein Attribut von ihm, sein Körper ist. Das Sosein der Welt ist bedingt durch das ewige Karma. Die Körper erhalten die einzelnen Seelen zugewiesen auf Grund ihres Karmas. Ihr Schicksal in den Körpern hängt ebenfalls von dem Karma ab[1].

II. Der Zweck des Universums ist nach dem gnädigen Willen Gottes, daß die Seelen frei werden von ihrer Verbindung mit der Acit und sich dagegen ganz Gott erschließen. Damit dieses Ziel erreicht wird, sind von Gott mehrere Heilswege verordnet. Sie zu befolgen, ist die Pflicht der Seelen. Die Schule des Rāmānuja unterscheidet fünf Heilswege: der Werke, der Erkenntnis, der Bhakti, d. h. der Gottesliebe, der Prapatti, d. h. der Gelassenheit, und der Begnadigung durch den Lehrer.

11. Der Heilsweg der Werke verpflichtet zu allerlei gottesdienstlichen Werken wie Opfer, Almosen, Kasteiungen, täglichen Gebeten, Wallfahrten, Wohnen an heiligen Orten, Fasten, Baden in heiligen Gewässern, heiligen Gelübden usw. Er bildet eine Vorstufe zu dem Heilswege der Erkenntnis, indem man infolge der Werkübung das Manas, den Hauptvermittler zwischen der Seele und der Materie, unter seine Kontrolle erhält, sodaß man nicht mehr durch die Sinne beherrscht und irregeführt wird. Sind die Sinne unterdrückt, dann kann der Weg der Erkenntnis beschritten werden, d. h. man kann mit Aussicht auf Erfolg sich den Yogaübungen, wie Pātanjali sie empfiehlt, hingeben. Der

[1]) In der Lehre von der Entfaltung der Prakrti und in der Psychophysiologie schließt sich die Schule des Rāmānuja eng an das Sāmkhya an.

Erkenntnisweg führt zum rechten Wissen über das Wesen des Ātman. Man erkennt den Ātman als verschieden von Prakṛti und als ein Attribut Gottes. Der nach der Erlösung Verlangende bleibt aber dabei nicht stehen. Es verlangt ihn nach Gott. Um ihn aber erlangen zu können, muß man ihn kennen. Auf dem Wege der Erkenntnis aber kann es nicht zu einem Begreifen Gottes kommen, denn er ist nicht zu begreifen durch Unterweisung oder durch Disputieren über ihn oder durch Meditieren. Er muß sein Wesen offenbaren. Damit er aber sein Wesen offenbart, muß man das Wesen des Ātman kennen. Ohne Seelenerkenntnis keine Gotteserkenntnis. Weiter muß Bhakti, Liebe zu Gott vorhanden sein.

12. Im Mittelpunkt der Heilswege steht der Heilsweg der Bhakti. Die der Werke und der Erkenntnis sollen nur zu ihm hinführen. Sie können nicht unmittelbar zur Erlösung führen. Wohl zeitigen sie auch unmittelbare Früchte. Diese bestehen aber nur in irgendeiner Seligkeit niedriger Art. Unmittelbar zur Seligkeit verhilft allein der Bhaktiweg. Stetige liebende Erinnerung an Gott im Schauen Gottes, ein unmittelbares und lebhaftes Sichvorstellen Gottes ist das Wesen der Bhakti. Wer sein ganzes Sinnen auf Gott richtet, der kann nicht mehr ohne ihn leben, der kennt nur den einen Wunsch, ewig mit ihm vereinigt zu werden. Diese Liebe zu ihm zwingt nun Gott zur Gegenliebe. Wie der Bhaktan nicht mehr ohne ihn leben mag, so er nicht ohne den Bhaktan. Er neigt sich ihm in Liebe zu und offenbart ihm sein Wesen, beseitigt alle Gebundenheit an die Materie und nimmt ihn auf in seine Gemeinschaft.

13. Die zwei anderen Wege, der Prapatti und der Begnadigung durch den Lehrer, treten bei Rāmānuja selbst noch nicht deutlich als selbständige Heilswege auf. Sie gehören bei ihm noch zum Bhaktiweg. Erst Spätere haben besondere Heilswege aus ihnen konstruiert. Die Veranlassung dazu ist ein Lehrstreit darüber gewesen, ob die Erlösung ein reines Gnadengeschenk Gottes sei oder ob der Mensch auch etwas dazu tun müsse. Eine nördliche Schule lehrte den sogenannten „Affenweg" des Synergismus. Wenn einem Affenjungen Gefahr droht, klammert es

sich fest an seine Mutter und wird so gerettet, also durch Mitwirkung. Eine Südschule dagegen lehrte den Katzenweg der sola gratia. Wenn einer jungen Katze Gefahr droht, dann nimmt ihre Mutter sie in ihr Maul und rettet sie, ohne daß sie etwas dazu tut. Der Streit dieser zwei Richtungen drehte sich hauptsächlich um den Begriff Prapatti. Die Nordschule sah in der Prapatti lediglich eine gewisse Ergänzung zur Bhakti, eine Tat der Seele. Um erlöst zu werden, kann die Seele Gottes in Liebe gedenken, kann sich aber auch, wenn ihr das zu schwer fällt, gewissermaßen aus Notbehelf an Gott anklammern, sich ihm in die Arme werfen, damit er ihr aus dem Elend heraushelfe, aus dem sie sich auf einem anderen Wege nicht herausreißen kann. Die Südschule dagegen erblickte in Prapatti eine Steigerung der Bhakti. Sie drückte die Bhakti herab zur Vorstufe zur Prapatti. In Prapatti selbst sah sie das eigentliche, unmittelbare Heilsmittel und verstand darunter den völligen Verzicht auf alles eigene Bemühen im Gefühl völliger Hilflosigkeit.

14. Noch später als Prapatti ist der fünfte Heilsweg zu einem selbständigen erhoben. Rāmānuja spricht nur von der Notwendigkeit der Unterweisung durch einen Lehrer. In der Dīpikā des Nivāsa, in der der Prapattiweg bereits als selbständiger Weg auftritt, fehlt der 5. Weg noch. In den „Fünf Artikeln" dagegen erscheint er bereits als selbständiger Heilsweg. Wer unfähig ist, auf dem Bhakti-Prapatti-Wege zur Erlösung vorzudringen, möge sich an einen „liebevollen Mahātman" wenden, damit dieser für ihn tue, was er selbst zu tun nicht imstande sei, wie eine Mutter für ihr krankes Kind die Medizin nehme, selbst wenn sie dadurch Schaden erleide. Noch Spätere haben aus dem Lehrer eine Inkarnation Gottes gemacht. Gott selbst komme in der Gestalt eines menschlichen Lehrers zu der vorbereiteten Seele und vollende die Erlösung.

15. Die Gnade, die Gott denen, die liebend alle ihre Gedanken auf ihn richten, dadurch erweist, daß er ihre Gebundenheit an das Ungeistige aufhebt und sich ihnen in seiner ganzen Herrlichkeit zeigt, erweckt nun in ihnen tief empfundene Gegenliebe. In dieser Gegenliebe, die das Gefühl der Freiheit von der Acit und

der Zugehörigkeit zu Gott zur Grundlage hat, besteht nach Rāmānuja das eigentliche Wesen der Seligkeit der Erlösten. Unterschieden wird diese die subjektive Seite des Zustandes der Erlösung bildende Bhakti von der die Erlösung vorbereitenden durch die Bezeichnung Parābhakti. In dem Kommentar zur Bhagavadgītā XVIII, 54 wird sie als intensive Freude beschrieben, die die Seele empfindet, weil sie mit Gott vereinigt sein kann, mit dem Herrn aller Dinge, dem Ursacher aller kosmischen Vorgänge, dem Gegengift gegen alle Übel, dem alleinigen Inhaber der glänzendsten Eigenschaften, dem Schönheitssee, dem Gemahl der Sr Laksmi, dem Lotusäugigen, ihrem eigentlichen, rechtmäßigen Herrn. Aus dieser Freude heraus lebt der Erlöste, solange er noch hier auf Erden weilt, ganz und gar im Dienste Gottes. Die Art und Weise, wie der Erlöste hier auf Erden sein Leben im Dienste Gottes zubringt, schildert uns der im 13. Jahrh. entstandene Katechismus Artha-pancaka oder die fünf Artikel. Er muß für den Rest seines Lebens notwendig noch wirken, aber im Dienste Gottes. Der Gedanke an ihn muß das Motiv all seines Handelns sein. Die rituellen Vorschriften der Kaste und der heiligen Schriften muß er zu verletzen sich hüten. Seinen rechtmäßig erworbenen Besitz darf er nicht für sein eigen halten, sondern muß ihn für Gottes Eigentum ansehen. Verwenden muß er ihn zu diesem oder jenem von Gott gewiesenen Dienst, besonders um seinen Lehrer, die Gläubigen und die Tempel mit Feldern, Wohnstätten, Schmuck, Stütze, Pflege, Speise, Umgang zu versehen, Tempel zu erbauen und zu erhalten, sie mit schönen Hallen, Gärten, Hochtoren, Bollwerken, mit Sandel, Blumen, Betel und anderen Annehmlichkeiten zu versehen. Den Anhängern der Visnureligion muß er zugetan sein und die Irrwege der Nicht-Visnuiten meiden. Dem Tempeldienst muß er sich voll Ergebung widmen. So, geziert mit Sorglosigkeit, muß er sein ganzes Sinnen auf Gott gerichtet haltend alles Rechte ausüben, bis er die Welt des Materiellen für immer verlassen kann, um ewig mit und bei Gott zu sein.

16. Die endgültige Vereinigung des Erlösten mit Gott in Paramukti wird als eine sehr innige verstanden, aber nicht als

Identität. Das Verhältnis zwischen Gott und Seele bleibt auch im Zustande der Erlösung ein Verhältnis, wie es zwischen Seele und Leib besteht. Nur ist sich die Seele dieses ihres Verhältnisses zu Gott völlig bewußt, und so kann sich dieses Verhältnis, durch nichts mehr unterbunden, ungestört völlig auswirken. Dessen freut sich die erlöste Seele. In dieser Freude fühlt sie sich unendlich selig. Gott ist völlig ihr Innenwalter, und sie läßt sich ganz von ihm leiten.

VII. Die Erlösungslehre des Saiva-Siddhânta.

I. 1. Wie der Visnuismus, auch als selbständige Sekte, in die Jahrhunderte v. Chr. zurückreicht, so auch der Sivaismus. Der älteste Name, unter dem er als eine besondere Sekte auftritt, ist Pāsupata. Im Mahābhārata (Sāntiparvam, Cap. 349, 64ff.) wird berichtet, daß Siva Srkantha, der Gemahl der Umā, der Herr der Seelen und der Sohn des Brahmadeva, die Lehren der Pāsupata-Sekte geoffenbart habe. Das Linga-Purāna (Cap. 24) und das Vāyu-Purāna (Cap. 23) erzählen von einem gewissen Lakulin als einer Inkarnation Sivas zum Zwecke der Förderung seines Kultus. Das Vorhandensein einer Tradition von einer Inkarnation Sivas in einem gewissen Lakulin ist auch durch einige Inschriften bezeugt. In dem Sarvadarsana-samgraha des Mādhavācārya wird die Sekte der Pāsupata näher als die der Nakulīsa-Pāsupata's gekennzeichnet, woraus wir wohl entnehmen dürfen, daß auch Mādhavācārya einen gewissen Mann, Nakulin oder Lakulin, für den Gründer der Pāsupata-Sekte gehalten hat.

Wann sich zuerst eine sivaitische Sekte aufgetan hat, läßt sich auf Grund der vorliegenden Zeugnisse nicht mehr, oder wenigstens noch nicht feststellen. Vielleicht werden wir darüber wenigstens einige Klarheit erlangen, wenn wir einmal Näheres über die sogenannten Saivāgama's erfahren werden, eine Literaturgattung, die für die sivaitischen Sekten dieselbe Bedeutung hat wie die sogenannte Pāncarātra-Literatur für die visnuitischen. Aus den Aufzeichnungen des chinesischen Reisenden Hiuen Tsiang in der Mitte des 7. Jahrhunderts ergibt sich, daß die Sekte der Pāsupata's damals nicht unbedeutend war. Er erwähnt sie zwölfmal in seinem Buche, spricht von besonderen Pāsupata-Tempeln, erzählt von Benares, daß es dort 10 000 gäbe, die Mahesvara verehrten, ihren Körper mit heiliger Asche beschmierten, nackt gingen und ihr Haar in Knoten bänden.

Allem Anschein nach verzweigte sich der Sivaismus schon früh in verschiedene Richtungen. Später sind noch mehrere weitere Spaltungen hinzugekommen, wie ja auch der Visnuismus offenbar schon vor Rāmānuja nicht mehr einheitlich war und sich nach ihm in mehrere Richtungen und selbständige Sekten spaltete. Auf alle die verschiedenen Einzelsekten einzugehen, kann

hier nicht meine Aufgabe sein. Am eingehendsten orientieren über die vielen verschiedenen Sekten der Visnuiten und Sivaiten Sir R. G. Bhandarkar: Vaisnavism, Saivism, and Minor Religious Systems in Trübners Grundriß der indo-arischen Philologie, und Wilson: Scetch of the Religious Sects of the Hindus in den Asiatic Researches 1828 und 1832.

Wie die Visnuiten in den Pāñcarātra's, so haben die Sivaiten in den Saivāgama's ihre besonderen heiligen Schriften. Näheres über die Saivāgama habe ich bereits in meinem Buche: „Der Saiva-Siddhānta" S. 7—23 mitgeteilt, worauf ich hier verweisen muß.

Große Förderung hat die Sache des Sivaismus besonders in Südindien, wo der Buddhismus und vor allem der Jainismus stark vertreten waren, durch die vier Saiva-Ācārya's erfahren. Es wird ihnen die Autorschaft zahlreicher Hymnen in tamulischer Sprache zugeschrieben, die bis auf den heutigen Tag in den Tempeln Südindiens gesungen werden. Die Legenden schildern sie als erbitterte Feinde des Buddhismus und Jainismus und schreiben ihrer Tätigkeit die Verdrängung derselben aus Indien zu. Die Namen der vier Ācārya sind Mānikkavāsaka, Appār, auch Tirunāvukkarasār genannt, Jnānasambandha und Sundara. Gelebt haben sie sicherlich vor 1000, vielleicht etwa im 8. Jahrhundert. Außer diesen vier Heiligen kennt der Sivaismus noch zahlreiche andere. Allein in der einen Heiligenlegendensammlung Periapurāna wird das Leben von 63 Sivaheiligen besungen.

Das älteste systematische Buch des Sivaismus als einer besonderen Sekte dürfte das in tamulischer Sprache geschriebene, einem gewissen Tirumūlār zugeschriebene Tirumantra sein. Ein gefeierter Systematiker des Sivaismus ist besonders Nīlakanthācārya, der bereits vor Samkara einen Kommentar zu den Vedāntasūtras Bādarāyanas schrieb und sich offen zu den Saivāgamas als autoritativer Quelle religiöser Erkenntnis bekennt. Zu besonderen, sich streng von einander scheidenden Lehrschulen, ja Sekten innerhalb des Sivaismus scheint es erst später gekommen zu sein, etwa im 13. Jahrhundert und später. Des größten Ansehens in Südindien erfreut sich zweifellos die Lehrschule des Saiva-Siddhānta, als dessen Begründer Meykandadeva gilt. An kanonischen Schriften zählt diese Lehrschule 14, deren wichtigste, Sivajnānabodha, dem Meykandadeva selbst zugeschrieben wird[1].

2. Metaphysisch steht der Saiva-Siddhānta von den bisher behandelten Lehrsystemen dem des Rāmānuja am nächsten. Wie Rāmānuja lehnt er den theopanistischen Monismus des Samkara ab und nimmt die Existenz dreier Substanzen an, die als Pati = Herr, Gott, als Pasu = die Herde (nämlich der Seelen) und als

[1]) Für die folgende Skizze des Lehrgehaltes des Saiva-Siddhānta verweise ich auf mein 1912 bei J. C. Hinrichs, Leipzig, erschienenes Buch: Der Saiva-Siddhānta, eine Mystik Indiens.

Pâśa = Fesselung, Materie bezeichnet werden. Ebenso aber lehnt er auch wie Râmânuja den ausgesprochenen Dualismus ab, wie ihn das Samkhya vertritt. Der Weg, den er dabei einschlägt, ist aber ein anderer. Während Râmânuja den Dualismus, oder richtiger den Pluralismus, dadurch zu vermeiden versucht, daß er Cit und Acit, d. h. die Welt der Seelen und der Materie, zu Attributen Gottes macht, schränkt der Saiva-Siddhânta den Pluralismus der Substanzen dadurch ein, daß er ihm einen Monismus des Geschehens zur Seite setzt.

3. Wir beginnen unsere Darstellung der Lehre des Saiva-Siddhânta mit der Lehre von der Seele. Die Seele ist ewig, d. h. sie hat weder Anfang noch Ende. Ihrem Wesen nach ist sie unveränderlich, der Erscheinung nach aber Veränderungen unterworfen. Daß sie ihrer Erscheinung nach Veränderungen unterworfen ist, ergibt sich aus ihrem Wesen, nicht für sich allein stehen zu können, sondern sich an irgend etwas anschließen zu müssen und das Aussehen dessen anzunehmen, dem sie sich anschließt, wie ein Kristall die Farben des Gegenstandes annimmt, in dessen Bereich er sich befindet. Die Größen, denen sie sich anschließen kann, sind Gott und die Materie. Von beiden ist sie verschieden, hat aber auch etwas, was sie als mit beiden verwandt erscheinen läßt und weswegen der Anschluß an beide für möglich gehalten wird. Mit Gott ist sie verwandt, sofern ihr die Fähigkeiten des Erkennens, Wollens oder Wünschens und des Sich-betätigens zugesprochen werden, sie also als eine intelligente Größe gefaßt wird. Durch diesen Besitz unterscheidet sie sich von der Materie, die derartige Fähigkeiten nicht hat und deshalb absolute Nicht-Intelligenz ist. Trotzdem ist sie aber doch auch verwandt mit dieser und verschieden von Gott. Im Gegensatz zur vollkommenen Intelligenz Gottes ist sie nämlich nur eine beschränkte Intelligenz, sofern ihre Fähigkeiten nur dann in Tätigkeit treten können, wenn sich ihr andere Substanzen als Objekte und Organe zur Verfügung stellen. Objekte und Organe garantieren noch nicht einmal ein In-Tätigkeit-treten der Fähigkeiten. Gott, die reine Intelligenz, muß sie erst in Bewegung setzen und dann auch in Bewegung erhalten. Sofern die Seele

also für die Betätigung ihrer Fähigkeiten auf die Hilfe anderer Größen angewiesen ist, hat sie Teil am Wesen der Materie, ist sie trotz ihrer Verwandtschaft mit Gott doch auch verwandt mit der Materie.

Auf diesem — wie wir kurz sagen können — Kristallwesen der Seele beruht nun sowohl die Notwendigkeit als auch die Möglichkeit der Erlösung. Die Seele besitzt nämlich nicht nur die Möglichkeit, sich an Gott und Materie anzuschließen, sondern sie steht auch tatsächlich mit den beiden Größen in Verbindung, und zwar von aller Ewigkeit her.

4. Daß sie von Ewigkeit her wie das Reiskorn mit der Hülse oder wie das Kupfer mit dem Grünspan in Verbindung mit der Materie steht, ist ihr Verhängnis. Die Materie ist deshalb als Übel zu würdigen. Sie ist dreifacher Art. Da ist zunächst das Ânavamala, das die Seele zu einem Anu machende Übel. Es verhindert, daß die Seele aus der Verbindung mit Gott den möglichen Nutzen zieht. Wir können es näher beschreiben als das Prinzip des falschen Wissens, das die Seele verhüllt, so daß ihre Fähigkeiten trotz der Gegenwart Gottes nicht oder nur unvollkommen und ihr zum Nachteil in Tätigkeit treten. Absolutes Nicht-in-Tätigkeit-treten hat statt im sogenannten Kevala-Zustand. Dieser Zustand umspannt die Zeit des Weltenschlummers, in der Gott ruht und deswegen das Ânavamala sich ungestört auswirken, d. h. alles verhüllen kann. Unvollkommene und zum Schaden der Seele ausschlagende Betätigung der Seelenfähigkeiten findet statt im Sakala-Zustand. Dieser Zustand nimmt seinen Anfang damit, daß Gott aus seiner Ruhe heraustritt und alles in Bewegung setzt, die Seelenkräfte des Erkennens, Wollens und Sich-betätigens, so daß die Seele sich betätigen kann, aber auch das Ânavamala. Dieses wirft sich sofort auf die Seelenkräfte, ihnen für die ermöglichte Betätigung die Normen darbietend. Was zunächst zustande kommt, sind Begierden, und zwar, weil Ânavamala die Richtung weist, auf die Materie gerichtete Begierden.

5. Daß solche Begierden in der aus dem todesähnlichen Kevala-Zustand erweckten Seele möglich sind, ist zurückzuführen

auf den zweiten Bestandteil der Materie, mit der sie von Ewigkeit her behaftet ist, auf Karmamala. Dieses besteht aus den Taten, die die Seele unter der Leitung des Ânavamala begeht, und aus den Folgen derselben. Es ist dreifach: Âgâmyakarma, die Taten selbst, Prârabdhakarma, die zum Genuß gelangenden Früchte, und endlich Samcitakarma, das noch nicht verzehrte, aber zwecks späteren Genusses aufbewahrte Karma. Da jedem Kevala-Zustand ein Sakala-Zustand, in dem allein neues Karma entstehen kann, als vorausgegangen gedacht wird, ist jede Seele mit einem gewissen Vorrat von noch zu verzehrenden Früchten ausgerüstet. Diese Früchte bilden die Objekte der zum Begehren erwachten Seele. Daß die Seelenkräfte sich begehrend auf diese Früchte werfen, geschieht zwar unter dem Einfluß des Ânavamala, aber nicht ohne Zutun und ohne den Willen Gottes. Er unterstützt gewissermaßen das Ânavamala, weil er weiß, daß das Sichhingeben der Seele an die Ordnung des Karma ihr schließlich zum Segen gereichen wird. Deshalb bewirkt er auch, daß die Seele die Objekte, nach denen sie sich sehnt, auch wirklich erlangt, und läßt zu diesem Zwecke aus Mâyâmala, dem dritten Bestandteile der Materie, der causa materialis des Universums, das Universum mit all seinen Körpern, Welten und Objekten entstehen. Wohnend in einem Körper und ausgerüstet mit Organen stürzt sich die Seele, gehetzt von dem Ânavamala, auf die mannigfachen Objekte, begeht so unzählige Taten und erwirbt sich Anspruch auf unzählige Freuden und Leiden, deren Genuß Wiedergeburt auf Wiedergeburt erfordert. Da die Leiden überwiegen und die Freuden nur Freuden zweifelhafter Art, ja in Wirklichkeit Leiden sind, bedeutet die Notwendigkeit des steten Wiedergeborenwerdens ein großes Unglück für die Seele. Zum Stillstand gelangen kann das Wiedergeborenwerden aber nur, wenn die Ursache dazu, die Verbindung der Seele mit der dreifachen Materie, aufhört. Die Möglichkeit eines Aufhörens dieser Verbindung ist bei dem Wesen der Seele, sich an etwas anschließen zu müssen, dadurch gegeben, daß es außer der Materie noch Gott gibt, dem sie sich anschließen kann, ja daß sie tatsächlich schon mit Gott in Verbindung steht.

6. Gott wird verstanden als das Seiende an sich. Er ist, wie wir im Anschluß an die Descartes'sche Definition der Substanz sagen können, diejenige Substanz, die so existiert, daß sie zum Dasein und Sosein keines anderen Dinges bedarf, und ohne die nichts anderes als existierend und sich betätigend gedacht werden kann. Daß die Seele in irgendeinem Verhältnis zu Gott stehen muß, geht schon aus dieser Definition des Wesens Gottes hervor. Wenn sie ihre Herkunft auch nicht Gott verdankt, sondern ewig ohne Entstehen ist, so ist sie doch für ihre Existenz auf die Gottes angewiesen. Ohne die Existenz Gottes wäre die der Seele und ebenso die der Materie nicht denkbar, während die Gottes ohne die der Seele und der Materie wohl denkbar ist. Die Verbindung, in der die Seele von aller Ewigkeit her mit Gott steht, wird näher beschrieben als eine Advaita-Verbindung. Advaita heißt wörtlich Nicht-Dualität, wird aber im Saiva-Siddhānta nicht im Sinne des Monismus wie im Vedānta Samkaras verstanden. Umschrieben wird es durch Nichtgetrenntsein, Nichtgeschiedensein. Nicht die Existenz von zwei, von Gott und Seele, wird durch die Bezeichnung Advaita geleugnet, sondern nur die Existenzweise der zwei als zwei von einander völlig abhängiger Größen. Gott und Seele stellen zwei Substanzen dar, und zwar auch wesentlich verschiedene, wenn auch verwandte, sie existieren aber nur in engster Verbindung mit einander, und zwar in einer unlösbaren. Sie sind zwei und doch auch wieder nicht zwei. Zwei sind sie dem Wesen nach, nicht zwei der Existenzweise nach oder, wie der technische Ausdruck heißt, der Mischung nach.

Vergegenwärtigen wir uns noch weiter, daß Gott, an dem die Seele ein Objekt des Anschlusses hat, ein der Materie, dem Übel, entgegengesetztes Wesen hat, nicht nur insofern als er reine, vollkommene Intelligenz ist, während die Materie absolute Nichtintelligenz ist, sondern auch insofern vor ihm, dem Seienden an sich, die Materie keinen Bestand hat, existiert, als existiere sie nicht, so verstehen wir, weswegen der Saiva-Siddhānta in der Advaita-Verbindung der Seele mit Gott die Garantie für das Erlöstwerden von der unliebsamen Verbindung mit der Materie und von den Folgen derselben sieht. Vor der Verbindung mit

Gott wird die Verbindung mit der Materie weichen. Der Prozeß des Zurückweichens der Materie in all ihren drei Formen vor Gott stellt den Prozeß der Erlösung der Seele dar.

II. 7. Der Prozeß der Erlösung beginnt streng genommen mit der Weltentstehung, denn von dem Momente an macht Gott seine Gegenwart in der Seele spürbar, indem nämlich die Seelenkräfte, die während des Weltenschlafes völlig untätig daliegen, sich regen, was darauf deutet, daß die Macht des Ānavamala, des gefährlichsten Bestandteiles der Materie, wenigstens schon etwas gebrochen ist. Im Anfang der Entwicklung ist der Grad der Betätigung der Seelenkräfte ein sehr niedriger, doch erweitert sich der Umfang und der Wert nach und nach, je nach dem Körper, den die Seele auf Grund ihres Karmas erhält, und je nach dem Grade, in dem es ihr gelingt, sich nicht nur von dem Ānavamala, sondern auch von Gott beeinflussen zu lassen. Der Körper, die sie im Laufe der Seelenwanderung erlangen kann, sind gar viele. Alle Lebewesen von den Pflanzen an bis zu den Menschen und Göttern stellen mit Körpern ausgerüstete Seelen dar. Die Beeinflussung durch Gott geschieht nicht direkt, sondern durch die Organe, die zwar Produkte der Māyā und daher intelligenzlos sind, durch die Gott es aber der Seele ermöglicht, zu einer gewissen Erkenntnis der Welt, die allein ihr durch die Organe nahegebracht werden kann, zu gelangen, also zu etwas, was das Ānavamala zu verhindern sucht. Je besser die Seele durch die Tattva[1] genannten Organe die Dinge dieser Welt erkennt, desto

[1]) Das Sāmkhya kennt 25 Tattva, der Saiva-Siddhānta dagegen 36. Aus der Suddha-Māyā, d. h. der reinen Māyā läßt er die 5 reinen Tattva: (1) Nāda, (2) Bindu, (3) Sādāksya, (4) Māhesvara und (5) Suddhavidyā hervorgehen. Sie setzen und halten die Seelenkräfte in Bewegung. Als 6. Tattva zählt Asuddha Māyā, die unreine Māyā, aus der (7) Kāla, (8) Niyati, (9) Kalā, (10) Vidyā, (11) Rāga evolvieren. Dadurch, daß die Seele mit diesen Tattva umhüllt wird, wird sie zum Purūsa, zur empirischen Seele, der als 12. Tattva gezählt wird. Diese 7 Tattva werden die halbreinen und halb unreinen Tattva genannt. Sie beschränken die Seelenkräfte zeitlich und richten sie gemäß dem Karma auf die Objekte, die von der unreinen Tattva eingefangen und der Seele zugetragen werden. Als unreine Tattva zählen die aus der Prakrti evolvierenden 24 Tattva des Sāmkhya.

vorsichtiger wird sie in ihrem Handeln sein und dadurch ihr Karma günstiger gestalten. Sie wird allmählich dahinter kommen, daß die Dinge dieser Welt von sehr zweifelhaftem Werte sind, und ahnen, daß es noch etwas Besseres als sie geben muß, und dadurch, daß sie sich bemüht, die Vorschriften der Religion, in die sie hineingeboren und die für die jeweilige Stufe ihrer Entwicklung die beste und richtige ist, zu erfüllen, ein höheres Gut zu erreichen versuchen. Es wird ihr, je weiter sie fortschreitet, allmählich eine Ahnung davon aufgehen, daß etwas wesentlich von der Welt Verschiedenes über der Welt steht, und daß dies Gott ist. Hat sie das erkannt, dann wird sie innerhalb der Sivareligion ihn durch Caryā und Kryā, d. h. durch einen Gottesdienst, der dem Dienste, den ein Knecht seinem Herrn und ein Sohn seinem Vater leistet, vergleichbar ist, zu erreichen versuchen. In dem Streben, sich Sivas, des allein wahren Gottes, durch den Gottesdienst äußerer Art in Caryā und Kryā zu bemächtigen, wird sie dann die Erfahrung machen, daß die Organe, mit denen sie sich der Welt bemächtigen kann, für die Erreichung Gottes nicht ausreichen, und im Gefühl, daß jenseits jener Organe noch ein besseres Organ sein muß, wie jenseits der Welt der bessere Gott ist, jene Organe durch Yogaübungen zu unterdrücken suchen. Den Ertrag des Suchens nach Gott in Caryā und Kryā und des Strebens nach einem passenden Organe zur Ergreifung Gottes im Yoga bildet Iruvineioppu, Gleichheit des zweifachen Karma, mit Malaparipāka, Reifwerden des (Ānava)mala, und Saktinipāta, Sich-niedersetzen der Kraft Gottes. Mit der Erlangung der Iruvineioppu hat der Sakala-Zustand, der die Bedeutung einer Vorbereitung der Erlösung hat, sein Ende erreicht, und der Suddha-Zustand, der reine Zustand, beginnt, der Zustand, in dem die Erlösung, d. h. die völlige Ausschaltung der Materie und die völlige Hingabe an Gott tatsächlich vollzogen wird.

8. Was haben wir nun unter Iruvineioppu, Malaparipāka und Saktinipāta zu verstehen? Einige kurze Bemerkungen müssen genügen. Der Einfluß des Ānavamala macht sich im Sakala-Zustand dadurch bemerkbar, daß die Seele anderes als Gott begehrt. Gott setzt diesen von Ānavamala herrührenden Begierden keinen Widerstand entgegen, sondern gibt der Seele vielmehr die Möglichkeit, sie auch zu befriedigen. Er tut es, um auf diesem Wege zu erreichen,

daß die Seele sich von Ânavamala abwendet. Die vielen Freuden, die die Objekte bewirken, auf die es sie lenkt, wird sie, so denkt man, allmählich als Freuden zweifelhafter Art zu würdigen lernen, weil sie keinen Bestand haben und einem Unlustgefühl bald wieder Platz machen, und gleichgültig gegen sie werden. Und der vielen Leiden wegen, die ein Reagieren auf die Lockungen des Ânavamala hervorruft, wird sie, so denkt man weiter, allmählich mit einem Abschen vor den Objekten desselben erfüllt und abgeneigt werden, ihre Aufmerksamkeit noch weiter dem zuzuwenden, was ihr von ihm entgegengehalten wird. Diese Erfahrungen, die die Seele im Laufe der vielen Geburten mit den mancherlei Objekten macht, auf die das Ânavamala sie hetzt, sollen sie allmählich vollständig gleichgültig gegen jene Objekte machen. Alles soll ihr als von gleichem Werte oder richtiger Unwerte erscheinen, und sie soll deshalb keins dem anderen mehr vorziehen, und es soll deshalb auch nicht mehr zum Begehren kommen, das dadurch entsteht, daß man das eine für besser hält als das andere, und auch nicht mehr zum Verabscheuen, das seinen Grund darin hat, daß man das eine für schlechter hält als das andere. Freud und Leid sollen keinen Eindruck mehr auf sie machen, und die zweierlei Taten, die Freud und Leid bedingen, sollen keine Bedeutung mehr für sie haben. Haben die Erfahrungen der Seelenwanderung erreicht, daß die zweierlei Taten und die zweierlei Früchte derselben der Seele gleich, d. h. gleichgültig sind und keine Anziehungskraft mehr für sie haben, dann ist der Moment da, wo sie von dem Sakala-Zustand in den Suddha-Zustand, d. h. von dem Zustand der Anbahnung der Erlösung in den Zustand der Verwirklichung, des Vollzuges der Erlösung eintritt.

Gibt die Seele den Einwirkungen des Ânavamala nicht mehr Folge, d. h. benutzt sie es nicht mehr als ein normatives Prinzip, dann hat es seine Bedeutung für sie verloren. Es steht nur noch lose wie eine reife Frucht mit dem Baume mit ihr in Verbindung. Es handelt sich bei Malaparipâka noch nicht um die völlige Beseitigung des Ânavamala, sondern nur um das Aufhören desselben, eine Norm für die Seele zu sein.

Die Seele kann aber nicht ohne eine Norm sein, weil sie nicht eine Größe ist, die für sich selbst stehen kann; denn ihre Fähigkeiten tragen keinerlei Norm in sich. Tritt das Ânavamala als Norm zurück, so muß etwas anderes an seine Stelle treten. Es ist das die Kraft Gottes, Sakti Sivas genannt, Gott, sofern er tätig ist, Gott in seiner Immanenz[1]. Diese ist zwar von Ewigkeit her in der Seele vorhanden, aber zunächst vor allem als mechanische, d. h. als in Bewegung setzende Kraft und nur in mehr oder weniger (durch Ânavamala) gedämpfter Weise auch als autoritative Instanz. Als wirkliche Autorität für die Seele tritt sie erst jetzt nach Aufhebung des Einflusses des

[1]) Die saiva-siddhântische Lehre von der Sakti Sivas bildet eine interessante Parallele zu der christlichen Logoslehre. Näheres siehe mein Buch: Der Saiva-Siddhânta, 1912, und: Die indische theologische Spekulation und die Trinitätslehre, 1919.

Ānavamala in Iruvineioppu und Malaparipāka auf. Um dieses Werden der Sakti Sivas zur ausschließlichen Norm für die Seele handelt es sich bei Saktinipāta. Angebahnt wird das Sichdurchsetzen der Sakti als Norm im Sakala-Zustand, Tatsache wird es in Iruvineioppu, Malaparipāka und Saktinipāta, die auf das engste zusammengehören. Auswirken aber tut sie sich als alleinige Norm und zur Vollendung führt sie die Seele in dem weiteren Verlauf des Suddha-Zustandes, des Zustandes des Reinwerdens und dann auch des Reinseins.

9. Wie beseitigt die Sakti Sivas nun die Folgen der langen Herrschaft des Ānavamala, wie setzt sie sich als ausschließliche Norm durch und wie führt sie die Seele völlig von der Materie weg und bringt sie zum rückhaltlosen Anschluß an Gott? Die Antwort lautet: indem sie das Gegenteil von dem tut, was Ānavamala tut. Dieses verhüllt und verursacht Nichtwissen, bzw. falsches Wissen, falsches Begehren und falsches Tun. Im Gegensatz dazu erleuchtet die Sakti und vermittelt rechtes Wissen, rechtes Begehren und rechtes Tun. Um sich dieser Aufgabe zu entledigen, erscheint sie der der Erleuchtung würdigen Seele zunächst als Satguru, als wahrer Lehrer, d. h. sie tritt der Seele, mit der sie dank der Advaita-Verbindung gewissermaßen in einem Ich-Verhältnis steht, als eine dritte, unterschiedliche Person gegenüber. Sie tut dies, um sie dazu zu erziehen, das höchste Gut wirklich seinem Wesen nach zu erkennen und es dort zu suchen, wo es wirklich zu finden ist. Die Seele ist daran gewöhnt, das höchste Gut außer sich zu suchen. Sie wird infolge dieser Gewohnheit auch im Suddha-Zustand das höchste Gut zunächst außer sich suchen. Dieser Gewohnheit trägt die Sakti Rechnung. Sie tritt ihr zunächst als eine außer ihr befindliche Größe entgegen, belehrt sie über das wahre Wesen aller Dinge und bietet sich ihr zunächst als ein außer ihr befindliches höchstes Gut und als ein zur Erlangung desselben führendes Mittel an. Vertraut die Seele sich der ihr in der Gestalt eines menschlichen Lehrers gegenüberstehenden Sakti an, so führt sie sie weiter dazu, von der äußeren Gestalt abzusehen und das höchste Gut und das Mittel zur Erlangung desselben nicht mehr außer sich, sondern in sich zu suchen und zu finden. Erst wenn sie gelernt hat, das höchste Gut in dem von Ewigkeit her mit ihr in Advaita-Verbindung stehenden

Gott zu sehen und nicht mehr außer sich zu suchen, kann der eigentliche Prozeß der Erlösung vor sich gehen.

10. Die Emanzipierung von der Materie ist prinzipiell in Iruvineioppu und Malaparipâka vollzogen, muß sich aber auch noch praktisch durchsetzen. Dies geschieht in der der Erscheinung und Unterweisung des Satguru folgenden Seelenreinigung. Diese ist eine dreifache, nämlich in bezug auf das Wissen, auf die Betätigung und auf das Wollen oder Wünschen, analog den drei Kräften der Seele, und erstreckt sich nicht nur auf die diesen Kräften sich anbietenden Objekte, sondern auch auf die ihnen zur Betätigung nötigen Organe. Die Seele muß die Materie in allen ihren Bestandteilen nicht nur als Objekte ablehnen und beiseite schieben, sondern auch auf den Gebrauch aller Organe verzichten, die die Materie ihr darbietet und mit deren Hilfe sie sich bis jetzt betätigte. Ja, sie muß auch sich selbst als Objekt und Organ ablehnen. Es wird für den größten Fehler des Samkaraschen Vedânta gehalten, daß er der Seele die Seele selbst als höchstes Gut vorhält und die Selbsterlösung lehrt. Wer das einzig wahre Gut, Gott, erlangen will, muß sich radikal von allem abwenden, was nicht Gott ist. Diese Abwendung muß aber eine innere sein. Mit einer äußeren ist nichts gewonnen. Sie hat auch nicht die äußere Trennung von Seele und Materie zur Voraussetzung, sondern kann und muß Tatsache werden zu Lebzeiten.

11. Wie im Einzelnen die Reinigung der Seele in bezug auf das Wissen und Wollen vor sich geht, darf hier übergangen werden, da die Ausführungen über die Ratschläge zur Herbeiführung, die später erfolgen, genügend Licht darauf werfen werden. Auf die Reinigung der Seele in bezug auf die Betätigung aber muß hier kurz eingegangen werden. Alle Betätigung unter dem Einfluß des Ânavamala ist falsche Betätigung, ist Karma, das beseitigt werden muß. Dieses Karma zergliedert sich näher in Samcita-, Prârabdha- und Âgâmya-Karma. Von dem Samcita-Karma, d. h. von dem im Laufe der Geburten zu einem gewaltigen Haufen anwachsenden Rest unverzehrt gebliebener Taten wird behauptet, daß es durch den Gnadenblick des als Satguru erscheinenden Gottes verzehrt, mit andern

Worten vertilgt, beseitigt wird. In bezug auf das Prārabdha-Karma, d. h. auf die für das gegenwärtige Leben zum Genuß auserlesenen und bestimmten Früchte früherer Taten wird gelehrt, daß die Seele erst dann den Körper verlassen darf, wenn dieses Karma völlig verzehrt ist. Da ein Verzehren desselben ohne Berührung mit der Materie, also mit der der Erlösung hinderlichen Potenz, nicht möglich ist, besteht die Gefahr, daß neues Karma, Āgāmya-Karma entsteht und damit neues Prārabdha-Karma, und daß dadurch die endgültige Erlösung ad infinitum hinausgeschoben wird. Damit dies verhindert wird, tritt Gott stellvertretend für die Seele ein, d. h. er erklärt die Taten, die sie in diesem Stadium begeht, für seine Taten, wozu er für berechtigt gehalten wird, weil sie sich mit ihm identifiziert und sich jedes eigenmächtigen Tuns enthält, und leitet sie an der Seele vorbei entweder direkt in die Māyā, d. h. die Urmaterie hinein oder als Prārabdha-Karma in andere Seelen.

12. Die Reinigung der Seele von den falschen Erkenntnis-Objekten und -Organen hat die Ausrüstung mit dem rechten Erkenntnisorgan und das dem rechten Objekte Gegenübergestellt-werden zur Kehrseite. Die Ausrüstung mit dem rechten Erkenntnisorgan ist prinzipiell ja schon in Saktinipāta geschehen, kommt aber erst nach der oben beschriebenen Reinigung ganz und voll zur Geltung. Ebenso findet sich die Seele schon in der Erscheinung des Satguru dem rechten Objekt gegenübergestellt, zu einem wirklichen Ergreifen dieses Objektes aber kommt es erst nach der vollzogenen Reinigung. Die Seele verzichtet jetzt de facto auf jede Selbstmächtigkeit, gibt sich der Sakti Sivas de facto ganz hin, weiß und fühlt sich lediglich noch als ein Instrument in der Hand der Sakti.

„Die Seele hat die Beschaffenheit eines Auges, das nicht Licht und nicht Finsternis ist.“ Um tätig sein zu können, bedarf sie wie das Auge eines zwischen dem Subjekt und dem Objekt vermittelnden Lichtes. Zum Erkennen und Begreifen der Materie genügt für die Seele die vermittelnde Tätigkeit der Sinne, die Materie sind. Das, was Gott dem Verständnis der Seele vermitteln soll, muß notwendig auch göttlicher Art sein, denn das Vermittelnde muß dem zu Vermittelnden homogen sein. Dem Objekt Gott homogen ist allein seine Sakti, die wesensgleich mit ihm ist. Daher ist es die unerläßliche

Vorbedingung für ein Ergriffenwerden Gottes durch die Seele, daß sie sich der Sakti als Lichtes bedient. Wie das dem Auge innewohnende Sehvermögen gewissermaßen von dem Lichte zu dem wahrzunehmenden Gegenstande geleitet werden muß, so die Seele von der Sakti gewissermaßen zu Gott. Sie muß die Seele, die tief unter Gott steht, zu ihm hinaufheben. Damit sie das aber tun kann, muß die Seele sich ihr hingeben. Durch die Hingabe an Sakti wird sie gemäß ihrem Wesen, sich dem zu assimilieren, dem sie sich anschließt, zur Sakti, d. h. sie bekommt Anteil an ihrem Wesen. Da nun diese wesensgleich mit Gott ist, wird sie durch den Anschluß an sie gleichsam in die Sphäre Gottes gerückt, an ihn herangebracht, wie das Sehvermögen des Auges durch das Licht an den Gegenstand. Damit das Auge einen Gegenstand wahrnimmt, muß aber auch er an das Auge herangebracht werden. Dies geschieht ebenfalls durch das Licht. Damit die Seele Gott erkennt, muß er auch zu ihr herabsteigen. Wie geschieht das? Gott ist der Höchste, der alles überragende Herr, der in all seinem Tun von keiner Macht irgendwie abhängig ist. Wenn ihn jemand erkennt, so geschieht es, weil er sich ihm freiwillig zu erkennen gibt. Die Seele ist also auf ein Geben Gottes angewiesen. Zum Geben bedarf es aber einer Hand. Als solche kann nach Lage der Dinge nur die ihm wesensgleiche Sakti in Frage kommen. Sie ist der Punkt, in dem Seele und Gott sich treffen. Daher ist das Aufgehen der Seele in die Sakti, das sich restlos Hingeben der Seele an sie die conditio sine qua non für die Erlangung Gottes, für das Zustandekommen der All-Seligkeit.

13. Die Herrschaft der Sakti ist aber trotz der Hingabe der Seele noch nicht sofort eine völlig ungestörte. Da die Verbindung der Seele mit der dreifachen Materie eine anfangslose ist, kann nämlich nicht von einer radikalen Vernichtung die Rede sein, sondern nur von einem Außer-Kraft-Gesetztwerden der ihr innewohnenden Kräfte in bezug auf die in Frage stehende Einzelseele. Mit der Außer-Kraft-Setzung ist aber nicht sofort ein Aufhören der von ihnen hervorgerufenen Wirkungen gegeben. Diese dauern noch eine Zeit lang an, wie sich das Töpferrad, auch nachdem die es bewegende Kraft entfernt ist, auf Grund des Beharrungsgesetzes noch einige Zeit weiter dreht. Man spricht daher auf dieser Stufe von einem Übel der Gewohnheit, das auch überwunden werden muß. Zur Überwindung dieses Übels, des Ausläufers des ursprünglichen Übels, werden nun allerlei Ratschläge gegeben, die ebenfalls zur Herbeiführung der Seelenreinigung empfohlen werden. Als Hauptmittel gelten Bhakti, hingebende Frömmigkeit, und die unmittelbare Meditation oder

richtiger mystische Versenkung. Man identifiziert sich durch beharrliche Konzentration auf Gott mit ihm, wie ein Hypnotisierter sich völlig mit dem Gegenstande identifiziert, auf den seine Gedanken geleitet werden, so daß man schließlich aufhört, als etwas von Gott zu Unterscheidendes zu existieren. Den Abschluß dieser mystischen Versenkung bildet Samādhi, der Zustand der vollendeten mystischen Versenkung. Als ein Hilfsmittel wird namentlich das Rezitieren der sogenannten fünf heiligen Buchstaben Si, Va, Ma, Na, Ya empfohlen. Die Meinung ist nicht, daß das Rezitieren an sich rein mechanisch die All-Seligkeit oder die zu ihr führende mystische Versenkung in Gott herbeiführt. Was die erwünschte Wirkung ausübt, ist der Wahrheitsgehalt, der durch das Rezitieren der Seele zum Bewußtsein kommt. Die fünf Buchstaben sind nämlich Zeichen für die fünf wichtigen Begriffe: Siva (Gott), Sakti (Gott in seiner Immanenz), Ānavamala (das verhüllende Grundübel), Māyā (die Materie im engeren Sinne) und Seele. Je nachdem man die Buchstaben auf einander folgen läßt, geben sie wichtige Aufschlüsse über die Geschichte der Seele. Wenn ein wissender Beter sie ausspricht, tritt gewissermaßen die ganze Geschichte der Seele vor sein geistiges Auge, was ein Ansporn für ihn ist, sich immer mehr und rückhaltloser Gott hinzugeben.

14. Völlige Hingabe an Gott ist das Ziel, das der Saiva-Siddhānta vorhält. Was dazu führen soll, haben wir kennen gelernt. Es bleibt noch übrig, zu beschreiben, was unter völliger Hingabe an Gott zu verstehen ist. Zunächst müssen wir uns vergegenwärtigen, daß sie einen Fortschritt über die Hingabe an die Sakti darstellt. Sakti stellt die den anderen Substanzen, den Seelen und der Materie, zugewandte Seite Gottes dar. Wirkt Gott nicht auf die anderen Substanzen ein, wie z. B. während des Weltenschlummers, dann hört die manifestierte Zweieinigkeit Gottes und seiner Sakti auf und wird zu einer höheren Einheit. Solange in der Seele noch irgendeine Spur von der Materie in ihrer dreifachen Ausprägung vorhanden ist, z. B. in der Gestalt des Übels der Gewohnheit oder des Prārabdha-Karma, ist eine auf ihre Beseitigung gerichtete Betätigung Gottes noch not-

wendig, repräsentiert sich Gott also der Seele noch als der Zwei-einige, d. h. nur in seiner Immanenz. Ist die Seele frei von der Materie, dann ist eine Betätigung Gottes in Beziehung auf die mit ihr verbundene Materie nicht mehr nötig, Gott braucht sich ihr also nicht mehr als der Immanente zu offenbaren, sondern kann ihr als der Transszendente entgegentreten, als der Höchste an sich, abgesehen von seiner Beziehung zur Materie. In der Hingabe an Gott ist die Erlösung von der Materie erst zu einem bleibenden Zustand geworden, während sie sich in der Hingabe an die Sakti anbahnt oder genauer vollzieht. Die Hingabe an die Sakti bedeutet die Gesundung der Seele, die Hingabe an Gott selbst das Genießen der Gesundheit.

Inhaltlich können wir die Hingabe an Gott noch näher als ein mystisches Einssein der Seele mit Gott beschreiben. Sie geht nicht völlig unter in Gott, so daß sie aufhört, zu existieren; sie wird auch nicht in Gott verwandelt. Sie bleibt, was sie ist, ein sich von Gott ihrem Wesen nach unterscheidendes kristallartiges Wesen. Und doch ist ein gewaltiger Unterschied zwischen früher und jetzt. Sie war früher ein kristallartiges Wesen, das den rechten Anschluß nicht gefunden hatte, jetzt aber ist sie ein kristallartiges Wesen, das den rechten Anschluß hat. Und dieses Sichanschließen an das rechte Objekt hat nicht eine Veränderung ihres Wesens zur Folge, sondern stellt vielmehr die denkbar höchste Entfaltung ihres Wesens dar. Sie gibt sich, wie es ihrem Kristallwesen entspricht, Gott hin, wird gewissermaßen mit ihm verbunden, wie im Meerwasser Salz und Wasser verbunden sind, so daß sie in und miteinander existieren, als wären sie nur eins und nicht zwei, obgleich sie zwei sind. Und dieses Einswerden hat dann weiter gemäß dem Wesen der Seele zur Folge, daß sie das Aussehen und das Wesen Gottes annimmt. Sie, die an sich eigenschaftslos ist, aber die Fähigkeit hat, Eigenschaften anzunehmen, holt sich durch den Anschluß an Gott die denkbar höchsten Eigenschaften, die es gibt, nämlich die Eigenschaften Gottes, und zwar nicht die Eigenschaften des der Materie gegenüberstehenden, sondern des mit der Materie in keinerlei Berührung stehenden, transszendenten Gottes. Gott in seiner Trans-

szendenz ist Cit, Sat, Ananda, Intelligenz, Realität, Seligkeit. Diese Eigenschaften sind es, mit denen die als kristallartiges Wesen einem hungrigen Magen gleichende Seele ihren Hunger stillt. Dank diesen Eigenschaften Gottes empfindet (Cit) sie das Einssein mit Gott wirklich (Sat) als Seligkeit, als etwas Beseligendes (Ananda), klammert sich fest an ihn an und betätigt so ihre drei Seelenkräfte. Näher auf das Wie der Betätigung der Seelenkräfte in der vollendeten Erlösung einzugehen, dürfte zu weit führen. Es sei nur kurz erwähnt, daß Gott das Objekt und die auch in der Transszendenz vorhandene, aber nicht emanierte Sakti die Vermittlerin zwischen Gott und Seele darstellt, daß aber trotzdem nicht gesagt werden darf, daß er für sie als Subjekt ein Objekt ist, also gewissermaßen unter ihm steht, denn er unterweist sie nicht nur durch seine ihm wesensgleiche Sakti, sondern er empfindet die Seligkeit auch für sie. Dank der vollkommenen, durch nichts in ihrer Auswirkung gehinderten Advaita-Verbindung wird das Empfinden Gottes um seine Seligkeit auch zu einem Empfinden der Seele.

Gott und Seele sind eins der Mischung nach. Die Seele ist und wird nicht Gott, aber wie Gott. Sie werden nicht identisch, aber unzertrennlich mit einander verbunden und sind empirisch nicht zu unterscheiden. Sie existieren in und miteinander.

15. Dieser Zustand der vollkommenen Harmonie mit Gott wird nicht erst mit dem Tode erreicht, sondern schon vor dem Tode. Noch am Leben befindliche Heilige heißen Jivanmukta, lebend Erlöste. Nichterlösten ist ihr Zustand des wie-Gott-Seins nicht verständlich. Sie erscheinen ihnen als Verrückte. Als besondere Kennzeichen der Jivanmukta werden genannt: sich unberührt halten von der dreifachen Materie, ausschließlicher Verkehr mit Erlösten und Verehrung Gottes in den Erlösten und in den Götzenbildern.

B. Die Bedeutung der indischen Erlösungslehren für das Verständnis des Neuen Testamentes.

Die indische Religion in ihren höheren Gebilden will ebenso wie das Christentum eine Erlösungsreligion sein. Es ist da nicht zu verwundern, daß das Wort „ex oriente lux" auch bezüglich des Verhältnisses derselben zum Christentum als anwendbar hingestellt worden ist.

Auf die Frage, ob indischer Einfluß auf das Neue Testament vorliegt, will ich hier nicht näher eingehen, da darüber in unserer Zeit sehr viel geschrieben worden ist, sondern mich darauf beschränken, zu untersuchen, ob und wiefern eine Förderung für das Verständnis des Christentums von Indien her erwartet werden darf.

1. Sehr nachdrücklich wird von indischer Seite behauptet, daß das Neue Testament, um richtig verstanden zu werden, des Lichtes bedürfe, das Indien auf es werfe. So hat z. B. der Ceylonese Rāmanādhan ein Buch veröffentlicht: The Culture of the Soul among Western Nations, das in dem Rat an die Christenheit gipfelt, sich Lehrer von Indien kommen und sich von ihnen in das rechte Verständnis des Neuen Testaments und des Christentums einführen zu lassen. Er beginnt seine Ausführungen mit dem Hinweis auf das Bekenntnis des Kardinals Newman, daß die Dogmen der Kirche intellektuelle Schwierigkeiten in sich trügen, die nicht erklärt werden könnten. Den Grund für diesen Pessimismus bezüglich des Verständnisses religiöser Lehrsätze und für das Umsichgreifen des Unglaubens in den christlichen Ländern sieht er in dem falschen Verständnis des Wortes Glaube. Die klassischen Ausdrücke für Glaube seien das Sanskritwort Bhakti und das griechische Wort πίστις. Beide Wörter kämen von dem Stammwort bhadh, binden. Glaube sei ein Sich-

szendenz ist Cit, Sat, Ananda, Intelligenz, Realität, Seligkeit. Diese Eigenschaften sind es, mit denen die als kristallartiges Wesen einem hungrigen Magen gleichende Seele ihren Hunger stillt. Dank diesen Eigenschaften Gottes empfindet (Cit) sie das Einssein mit Gott wirklich (Sat) als Seligkeit, als etwas Beseligendes (Ananda), klammert sich fest an ihn an und betätigt so ihre drei Seelenkräfte. Näher auf das Wie der Betätigung der Seelenkräfte in der vollendeten Erlösung einzugehen, dürfte zu weit führen. Es sei nur kurz erwähnt, daß Gott das Objekt und die auch in der Transszendenz vorhandene, aber nicht emanierte Sakti die Vermittlerin zwischen Gott und Seele darstellt, daß aber trotzdem nicht gesagt werden darf, daß er für sie als Subjekt ein Objekt ist, also gewissermaßen unter ihm steht, denn er unterweist sie nicht nur durch seine ihm wesensgleiche Sakti, sondern er empfindet die Seligkeit auch für sie. Dank der vollkommenen, durch nichts in ihrer Auswirkung gehinderten Advaita-Verbindung wird das Empfinden Gottes um seine Seligkeit auch zu einem Empfinden der Seele.

Gott und Seele sind eins der Mischung nach. Die Seele ist und wird nicht Gott, aber wie Gott. Sie werden nicht identisch, aber unzertrennlich mit einander verbunden und sind empirisch nicht zu unterscheiden. Sie existieren in und miteinander.

15. Dieser Zustand der vollkommenen Harmonie mit Gott wird nicht erst mit dem Tode erreicht, sondern schon vor dem Tode. Noch am Leben befindliche Heilige heißen Jîvanmukta, lebend Erlöste. Nichterlösten ist ihr Zustand des wie-Gott-Seins nicht verständlich. Sie erscheinen ihnen als Verrückte. Als besondere Kennzeichen der Jîvanmukta werden genannt: sich unberührt halten von der dreifachen Materie, ausschließlicher Verkehr mit Erlösten und Verehrung Gottes in den Erlösten und in den Götzenbildern.

B. Die Bedeutung der indischen Erlösungslehren für das Verständnis des Neuen Testamentes.

Die indische Religion in ihren höheren Gebilden will ebenso wie das Christentum eine Erlösungsreligion sein. Es ist da nicht zu verwundern, daß das Wort „ex oriente lux" auch bezüglich des Verhältnisses derselben zum Christentum als anwendbar hingestellt worden ist.

Auf die Frage, ob indischer Einfluß auf das Neue Testament vorliegt, will ich hier nicht näher eingehen, da darüber in unserer Zeit sehr viel geschrieben worden ist, sondern mich darauf beschränken, zu untersuchen, ob und wiefern eine Förderung für das Verständnis des Christentums von Indien her erwartet werden darf.

1. Sehr nachdrücklich wird von indischer Seite behauptet, daß das Neue Testament, um richtig verstanden zu werden, des Lichtes bedürfe, das Indien auf es werfe. So hat z. B. der Ceylonese Rāmanādhan ein Buch veröffentlicht: The Culture of the Soul among Western Nations, das in dem Rat an die Christenheit gipfelt, sich Lehrer von Indien kommen und sich von ihnen in das rechte Verständnis des Neuen Testaments und des Christentums einführen zu lassen. Er beginnt seine Ausführungen mit dem Hinweis auf das Bekenntnis des Kardinals Newman, daß die Dogmen der Kirche intellektuelle Schwierigkeiten in sich trügen, die nicht erklärt werden könnten. Den Grund für diesen Pessimismus bezüglich des Verständnisses religiöser Lehrsätze und für das Umsichgreifen des Unglaubens in den christlichen Ländern sieht er in dem falschen Verständnis des Wortes Glaube. Die klassischen Ausdrücke für Glaube seien das Sanskritwort Bhakti und das griechische Wort πίστις. Beide Wörter kämen von dem Stammwort bhadh, binden. Glaube sei ein Sich-

hingeben, ein Liebesverhältnis, keine Operation des Verstandes, sondern der Intuition. Dem hingebenden Glauben voran gehe das Erkennen, das Fürwahrhalten. Dieses müsse wachgerufen werden durch rechtes Lehren. Durch rechtes Lehren entstehe rechtes Erkennen und aus rechtem Erkennen erwachse rechter Glaube, Hingabe an Gott. Befähigt zum Lehren sei aber nicht jeder. Es gehöre dazu ganz besondere geistige Erleuchtung. Jesus und Paulus seien solche befähigte und daher auch erfolgreiche Lehrer gewesen. Jetzt aber fehle es der Christenheit an rechten Lehrern. Indien sei reich an solchen.

Wie Rāmanādhan das Neue Testament verstanden haben will, erkennt man aus den zwei Kommentaren, die er zu den Evangelien des Johannes und Matthäus veröffentlicht hat. Erwachsen sind sie aus Bibelkursen, die er während eines Aufenthaltes in Amerika gehalten hat, um den Amerikanern das rechte Verständnis des Christentums zu eröffnen. Charakteristisch dafür, wie er das Neue Testament verstanden haben will, ist besonders seine Erklärung zu Joh. 1, 14, die ich hier mitteilen will.

Die Worte „καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο" übersetzt er: Das Wort erschien, manifestierte sich im Fleisch. Logos ist der heilige Geist Gottes[1]. Dieser Logos hat nicht nur die Welt der Erscheinung aus der Finsternis[2] evolviert, sondern ist den Menschen auch in dem geheiligten Geiste[3] eines menschlichen Wesens[4] erschienen und hat sich unter ihnen als ein Mensch[5] gezeigt, um diejenigen, die nach Wahrheit hungern, dieselbe zu lehren.

---

[1]) Die Rolle, die dem heiligen Geist Gottes zugeschrieben wird, entspricht der der Sakti Sivas im Saiva-Siddhānta.

[2]) Unter Finsternis versteht er dasselbe, was im Saiva-Siddhānta das dreifache Mala genannt wird. Wo die Weltentstehung auf die Finsternis zurückgeführt wird, haben wir speziell an die Māyā als die causa materialis zu denken.

[3]) Gemeint ist der Ātman im Zustande des Erlöstseins. Rām. versteht die neutest. Bezeichnung Christus in diesem Sinne. Christus ist ihm also nicht Bezeichnung einer bestimmten Person, sondern der Seele im Zustande des Erlöstseins, der Seele eines Jīvanmuktan.

[4]) Z. B. des geschichtlichen Jesus, in dem der „Christus" als Träger des heiligen Geistes gewürdigt wurde und der deshalb als ein Satguru anerkannt werden muß.

[5]) Als ein Satguru.

Der Mensch besteht aus drei Teilen, dem Geiste, indisch Ātman, biblisch πνεῦμα[1], der ewig ist, dem feinen Körper, indisch Sūksma-sarīra, biblisch ψυχή, der die Seele durch alle Existenzen hindurch bis zur Erlösung begleitet, und dem groben Körper, indisch Sthūla-sarīra, biblisch σῶμα. Σάρξ umfaßt sowohl die ψυχή als das σῶμα und gehört dem Bereiche der σκοτία, der Finsternis, dem Mala oder speziellen der Māyā, dem widergöttlichen Prinzip an.

Alle lebenden Wesen befinden sich von Ewigkeit her in der Knechtschaft der Finsternis. In der Absicht, sie aus der Finsternis[2] zu befreien, evolviert Gott aus der Finsternis[3] die Welt und gibt ihnen eine Sphäre der Betätigung. Wohl ist Gott in allen lebenden Wesen zugegen, doch erkennen sie ihn nicht wegen der Finsternis[4] in ihnen. Wenn aber die Zeit gekommen ist, die Wahrheit dem, der nach ihr verlangt, zu offenbaren, zeigt sich ihm der heilige Geist Gottes, die Sakti, der Logos, nicht direkt, sondern durch den geheiligten Geist, den erlösten Ātman, biblisch Christus, eines menschlichen Wesens wie des historischen Jesus. Als Inkarnation des heiligen Geistes wird ein als Jesus auftretender Christus nur von den geistlich gerichteten Menschen erkannt, von denen, die des Weltlebens überdrüssig geworden sind und sehnsüchtig nach einem geistlichen Lehrer Ausschau halten. Sie geben sich vertrauensvoll dem Lehrer hin, und dieser klärt sie dann über alle Probleme des Lebens auf, so daß alle Zweifel verschwinden, empfiehlt ihnen allerlei Übungen in der Gottseligkeit (1. Tim. 4, 7), durch die der alte Sauerteig der Finsternis[5] völlig ausgefegt wird. Mit Eifer geben sie sich den Anweisungen des Lehrers hin, so daß das Himmelreich Gewalt erleidet (Matth. 11, 12). So führt die unendliche Gnade, der heilige Geist, die Seelen vorwärts oder richtiger einwärts, bis der letzte Rest der Finsternis[6] abfällt, womit das Geheimnis der Bekehrung vollzogen ist, der Bekehrung des Menschen zum Christus, die Umwandlung des alten Adams in den neuen Adam (1. Kor. 15, 45. 47). Er ist jetzt ein διάκονος κατὰ τὴν οἰκονομίαν τοῦ θεοῦ, wie Paulus Kol. 1, 25 schreibt. Er hat die παρουσία, die συντέλεια τοῦ αἰῶνος, von der Jesus spricht, an sich erfahren, und die ἀποκάλυψις τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ (Röm. 8, 19). Er sieht jetzt die Werke Gottes wie im hellen Lichte der Mittagssonne.

Die Manifestation des Logos, von der Johannes in seinem Prolog spricht, ist nicht eine allgemeine für alle Menschen eines gewissen Zeitalters, sondern eine spezielle für jede einzelne Seele, die πτωχοὶ τῷ πνεύματι (Matth. 5, 3) sind; denn derer ist das Himmelreich.

---

1) Als Erlöster erhält er den Ehrentitel Χριστός.

2) Dem dreifachen Mala, Ānavamala, Karmamala und Māyāmala.

3) Aus dem Māyāmala.

4) Wegen des Ānavamala.

5) Zunächst des Ānavamala.

6) Des Ānavamala.

Den Prozeß der Manifestation des Logos beschreibt Rāmanādhan näher wie folgt. 1. Das Sichgezogenfühlen des Schülers zu einem geistgesalbten Mann (Joh. 6, 44); 2. die innere Gewißheit des Schülers, daß der Lehrer, den er gefunden hat, ein Lehrer der Wahrheit ist (Joh. 3, 27; 18, 37; Matth. 16, 17); 3. die Unterweisung des Lehrers darüber, daß Gott durch ihn lehrt und er nicht von sich selber (Joh. 7, 16; 14, 24); 4. Erfahrungen geistiger Art, die in der Erlangung der Würde eines Christus, d. h. eines erlösten Ātman, eines Jivanmuktan gipfeln; 5. die Realisierung der großen Tatsache, daß Gott allein unterweist, daß alles Geschehen abhängt von der Intelligenz und der führenden Macht des alles bestimmenden und alles dirigierenden Gottes.

Falsch ist es, Joh. 1, 14 im Sinne der Inkarnation zu verstehen. Die Inkarnation des Logos fand bereits statt, als die Welt durch ihn aus dem kosmischen Stoff der Finsternis oder des Fleisches evolvierte (v. 10). Zwar hat Gott nichts gemeinsam mit dieser Finsternis, aber er läßt seinen Logos doch in die Finsternis hineinscheinen und dadurch aus ihr das Universum als Betätigungssphäre für die lebenden Wesen sich entwickeln, damit sie sich allmählich freimachen können von der Knechtschaft der Sünde. Ferner könne man den Begriff der Inkarnation auf die Einwohnung des Logos in den Seelen anwenden. Bis die Stunde seiner Manifestation für die zur Reife gelangte Seele komme, d. h. bis die Seele befähigt werde, ihn in seinem eigenen Geiste zu sehen, liegt er verborgen und unbemerkt.

Von dem Logos sagt nun Johannes weiter aus, daß er ihn in sich gesehen, d. h. geistig gesehen habe als das Licht (*δόξα*), als die Liebe (*χάρις*) und als die Wahrheit (*ἀλήθεια*). Johannes stellt sich damit vor als einer, der von der Würde des Menschseins fortgeschritten ist zur Würde des Christusseins (Eph. 4, 13), der Gott kennt (Joh. 10, 3; 14, 6).

Die Herrlichkeit des Logos wird von Johannes näher als die eines *μονογενοῦς παρὰ πατρός* beschrieben. Die Übersetzung mit „Eingeborner" erklärt Rāmanādhan für falsch. Es muß mit „alone become", „den Zustand des Alleinseins erreicht habend" übersetzt werden; denn die Seele, die Äonen hindurch mit Weltlichkeit und mit dem feinen und groben Körper, der *ψυχή* und dem *σῶμα*, verbunden gewesen ist, wird auf der höchsten Stufe der seelischen Versenkung als einer gefunden, der allein, d. h. frei ist von jeder Spur von Weltlichkeit und von den Fesseln des feinen und des groben Körpers (Joh. 8, 32). Dieser Zustand der Isoliertheit der Seele von allem, was von der Welt ist, ist das, was mit dem „allein geworden" gemeint ist. Es ist dies eine große seelische Erfahrung, nur denen bekannt, die in ihren Jnānayoga- oder Rājayoga-Übungen Erfolg gehabt haben, und von denen es (im Sanskrit) Kaivalya, was Alleinsein bedeutet, benannt worden ist.

Es ist hauptsächlich der falschen Übersetzung des *μονογενὴς υἱός* mit „eingeborner Sohn" zuzuschreiben, daß das Christentum glaubt, daß es nur einen Christus geben kann, obgleich Jesus, Paulus und andere Apostel oft von der Möglichkeit gesprochen haben, daß andere ebenso den Zustand des

Christusseins, der auch Sohnschaft Gottes, Vollkommenheit, Friede oder Ruhe genannt wird, erlangen können.

Johannes, der den Zustand des Christusseins erlangt hatte und wußte, daß der Christus in ihm Licht war, erklärt, daß der heilige Geist Gottes, zu dem „Christus" der Weg oder die Tür ist, gleich (ὡς) Christus ist. In seelischer Versenkung sah er den Christus erst und dann Gott. Er sagt deshalb, daß Gott oder der heilige Geist, bekannt als das Wort oder die Wahrheit, gleich Christus war.

Dieser Vergleich zeigt (abgesehen von den Erfahrungen anderer in seelischer Versenkung) entscheidend, daß Johannes unter dem Logos nicht Christus gemeint hat. Wenn der Logos gleich Christus ist, kann er nicht Christus selbst sein.

Die hier mitgeteilte Probe genügt, um erkennen zu lassen, daß Rāmanādhan eine völlige Umdeutung des Christentums vornimmt. Hier redet Indien und nur Indien zu uns. An das Christentum, wie die Christenheit es bis heute verstanden hat, erinnern höchstens noch einige Ausdrücke, deren Inhalt aber auch indisch ist. Aber sollte das Neue Testament nicht doch etwa so verstanden werden müssen, wie Rāmanādhan es uns lehrt? Sollte die Christenheit doch nicht etwa sich bis jetzt hinsichtlich des eigentlichen Wesens des Christentums getäuscht haben? Wir erinnern uns, daß bereits in den ersten christlichen Jahrhunderten Lehrer aufgetreten sind, die wenn auch nicht in allen Einzelheiten, so aber doch im Großen und Ganzen für das Verständnis des Neuen Testamentes und des Christentums ähnliche Wege empfahlen, die zu ähnlichen Ergebnissen führten. Sollte es nicht etwa ein verhängnisvoller Irrtum der Kirche gewesen sein, daß sie die Gnostiker als Häretiker bekämpfte? Täte die Christenheit nicht gut, einen dicken Strich durch die ganze Geschichte des Dogmas zu machen und unter Anleitung Indiens dort wieder anzuknüpfen, wo die Gnostiker stehen geblieben sind?

Ich erinnere mich hier eines Briefwechsels, den ich vor mehreren Jahren mit dem Herausgeber einer indischen philosophischen, religiösen Zeitschrift über die Kommentare Rāmanādhans hatte. Er schrieb mir, daß er von der Wahrheit des Neuen Testamentes überzeugt sei. Europa verstände es aber falsch. Rāmanādhan biete die richtige Auslegung. Unter Hinweis auf das Wort: „Der Buchstabe tötet, aber der Geist macht

lebendig" betonte der Briefschreiber besonders die Verwerflichkeit des wörtlichen Verständnisses und die Notwendigkeit der allegorischen Schrifterklärung. Müßte man sich wirklich der allegorischen Schriftauslegung bedienen, wie Rāmanādhan es in weitgehendem Maße tut, so täte die Christenheit gut, das Neue Testament als autoritative Urkunde fallen zu lassen, besonders vom indischen Standpunkt aus. Denn wenn man einer allegorischen Auslegung bedarf, um zu seinem wahren Inhalt durchzudringen, ist es in sich doch zum mindesten nicht völlig klar. Was aber nicht völlig klar ist, ist behaftet mit Avidyā, Nichtwissen, und doch schwerlich geeignet, ein Führer zur Wahrheit zu sein. Einem Rāmanādhan folgen bedeutet also ein Verwerfen des Neuen Testamentes als einer religiösen Urkunde, die in die Wahrheit leitet, woran auch die Hochachtung nichts ändert, mit der er von ihm redet.

Die Zahl derer, die wie Rāmanādhan mit Hilfe allegorischer Schriftauslegung das Neue Testament indisieren, ist unter den gebildeten Indern groß. Es ist dies u. a. auch auf den in Indien von jeher stark entwickelten Hang zum Synkretismus und auf die Gabe, auch geradezu in Widerstreit zu einander Stehendes mit einander zu identifizieren, zurückzuführen. Wie der indische Geist in der Mannigfaltigkeit alles Seienden die alle Unterschiede aufhebende Einheit zu erkennen sucht und den Glauben an eine wirklich unterschiedliche Mannigfaltigkeit auf mangelndes Wissen zurückführt, so erkennt er auch in der Mannigfaltigkeit der Religionen eine Einheit und hält den, der von einer Verschiedenheit derselben redet, für befangen in Unwissenheit, für unfähig, zwischen Schale und Kern zu unterscheiden.

2. In seinem Bestreben, seine Religion mit der christlichen zu identifizieren, wird der moderne Inder bestärkt durch das Beispiel der Theosophen. Diese nehmen für ihr Lehrgebäude, das sie mit Vorliebe esoterisches Christentum nennen, die meisten Bausteine aus indischen Schriften und gebrauchen und deuten christliche Termini und neutestamentliche Aussprüche durchweg im Sinne indischer Weisheitslehre, ja behaupten geradezu, dem Christentum müsse mit Hilfe indischer Gedanken neues Leben

eingeflößt werden. Praktisch landen auch sie wie die Inder bei einer völligen Indisierung des Christentums, indem sie mit nicht geringer Geschicklichkeit Gebrauch von der allegorischen Auslegungsmethode machen. Besonders bestrebt sind sie, den Seelenwanderungs- und Karmagedanken in das Neue Testament hineinzudeuten. Von neutestamentlichen Stellen, in denen sie die Seelenwanderung gelehrt finden, seien erwähnt: Joh. 8, 58; 4, 36—37; 16, 12f.; 16, 16; 9, 2; Matth. 11, 14; 17, 11f.; 19, 28ff.; 14, 2; 5, 26; Röm. 6,9; 6, 23; 7, 24; 8, 13; 1. Kor. 10, 9; 2. Kor. 9, 6; Gal. 6, 7f.; Apok. 3, 12. Vielfach wird behauptet, daß der Seelenwanderungsgedanke zu Jesu Zeiten unter den Juden weit verbreitet gewesen sei, und daß es deshalb nicht verwunderlich sei, wenn sich im Neuen Testament nur Anklänge daran fänden. Was allgemein anerkannt sei, brauche nicht ausdrücklich gelehrt zu werden. Die Aufgabe der jetzigen Zeit sei, mit Hilfe Indiens das Neue Testament so zu verstehen, wie es vom Standpunkt des Seelenwanderungsglaubens, von dem aus es einst geschrieben sei, verstanden werden müsse.

Davon, daß auch nur in einer einzigen der behaupteten Stellen die indische Seelenwanderungs- und Karmalehre deutlich und unmißverständlich gelehrt wird, kann meines Erachtens nicht die Rede sein. Jedenfalls kann es nicht in der Absicht der neutestamentlichen Schreiber gelegen haben, sie zu lehren. Hätten sie das wollen, hätten sie sich fraglos deutlicher ausdrücken müssen. Daß sie im Hintergrunde dieser oder jener Stelle stehe, läßt sich wohl behaupten, aber aus dem ganzen Charakter des Neuen Testaments nicht als notwendig beweisen. Wenn nun fremde Religionen auch wohl herangezogen werden dürfen, ja sollen, um das Neue Testament besser verstehen zu lernen, so dürfen sie doch keineswegs dazu mißbraucht werden, ihm fremde Gedanken in es hineinzulegen. Das bedeutet keine Förderung, sondern vielmehr Gefährdung des Verständnisses desselben.

3. Während die modernen Inder und die Theosophen Christentum und indische Religion völlig miteinander identifizieren und deswegen im Neuen Testament nur indische Gedanken suchen und finden, reden Schopenhauer und Deußen nur von

einer Geistesverwandtschaft zwischen Christentum und indischem Geiste und deretwegen von der Notwendigkeit, mit von Indien her erleuchteten Augen das Neue Testament zu lesen, um es recht zu verstehen.

Schopenhauer stellt an die Spitze seiner Ausführungen über das Verhältnis des Christentums zum Buddhismus und Brahmanismus den Satz: An den Religionen ist eigentlich alles Mysterium; die sogenannte Offenbarung darf nicht sensu proprio genommen werden; religiöse Aussagen müssen allegorisch erklärt werden. So, wie es dasteht, ist das Christentum keine reine Lehre, sondern Historie, Mythos; Aufgabe der Philosophie ist es, aus der Historie die reine Lehre herauszuschälen. Will die Philosophie diese Aufgabe lösen, darf sie bei der Deutung des Neuen Testaments ihren Ausgangspunkt nicht vom Alten Testament nehmen. Denn der Geist desselben steht mit dem Neuen Testament in Antagonismus. Nur in der Lehre vom Sündenfall bot das Alte Testament eine wertvolle Möglichkeit der Anknüpfung: „Der Mythos vom Sündenfall ist das einzige im Alten Testament, dem ich einen metaphysischen, wenngleich nur allegorischen Wert zugestehen kann; ja, er ist es allein, was mich mit dem Alten Testament aussöhnt. Nichts anderem nämlich sieht unser Dasein so ähnlich wie der Folge eines Fehltritts und eines strafbaren Gelüstens. Das neutestamentliche Christentum hat auch, höchst weise, gleich an jenen Mythos angeknüpft: ja, ohne diesen hätte es im Judentum gar keinen Anhaltspunkt gefunden." Der Geist, der das Neue Testament beseelt, ist indischer Geist. „Wie ein aus fernen tropischen Gefilden über Berge und Ströme hergewehter Blütenduft ist im Neuen Testament der Geist der indischen Weisheit zu spüren." „Alles, was im Christentum Wahres ist, findet sich auch im Brahmanismus und Buddhaismus." Darum kann das Neue Testament nur in dem Lichte, das von Indien darauf fällt, richtig verstanden werden. „Wie zur gründlichen Kenntnis einer Spezies die ihres Genus erforderlich ist, dieses selbst jedoch wieder nur in seinen Speciebus erkannt wird, so ist zum gründlichen Verständnis des Christentums die Kenntnis der beiden anderen weltverneinenden Religionen, also

des Brahmanismus und Buddhaismus erforderlich, und zwar eine solide und möglichst genaue. Denn wie allererst das Sanskrit uns das recht gründliche Verständnis der griechischen und lateinischen Sprache eröffnet, so Brahmanismus und Buddhaismus das des Christentums." Schopenhauer spricht dann weiter die Hoffnung aus, „daß einst mit den indischen Religionen vertraute Bibelforscher kommen werden, welche die Verwandtschaft derselben mit dem Christentum auch durch ganz spezielle Züge werden belegen können."

Es ist eine Reihe von Dogmen, auf die nach Schopenhauer von Indien her erst das rechte Licht fällt. Da ist zunächst die Lehre von der Erbsünde. Sie ist eigentlich unsere einzige wahre Sünde. „Diese läßt der christliche Mythos zwar erst, nachdem der Mensch schon da war, entstehen und dichtet ihm dazu, per impossibile, einen freien Willen an: das tut er aber eben als Mythos. Der innerste Kern und Geist des Christentums ist mit dem des Brahmanismus und Buddhaismus derselbe, sämtlich lehren sie eine schwere Verschuldung des Menschengeschlechts durch sein Dasein selbst; nur daß das Christentum hierbei nicht, wie jene älteren Glaubenslehren, direkt und unumwunden verfährt, also nicht die Schuld geradezu durch das Dasein selbst gesetzt sein, sondern sie durch eine Tat des ersten Menschenpaares entstehen läßt" — und zwar wegen des jüdischen Grunddogmas, dem jene Lehre eingepflanzt werden sollte. Erst sub luce der indischen Weltanschauung erleuchte die Lehre von der Erbsünde in ihrer ganzen Wahrheit, nämlich als Bejahung des Willens zum Leben, und im Anschluß daran auch die Erlösung, nämlich als Verneinung des Willens zum Leben in Folge aufgegangener besserer Erkenntnis, und weiter die Bedeutung des Moralischen als eines Mittels zur Erlösung. „Zwischen diesen beiden — d. h. zwischen der Bejahung und der Verneinung des Willens zum Leben — liegt das Moralische: es begleitet den Menschen als eine Leuchte auf seinem Wege von der Bejahung zur Verneinung des Willens, oder, mythisch, vom Eintritt der Erbsünde bis zur Erlösung durch den Glauben an die Mittlerschaft des inkarnierten Gottes (Avatârs); oder, nach der Vedalehre, durch alle Wieder-

geburten, welche die Folge der jedesmaligen Werke sind, bis die rechte Erkenntnis und mit ihr die Erlösung, Mokṣa, d. i. Wiedervereinigung mit dem Brahm, eintritt."

Sehr ausführlich weist Schopenhauer weiter auf die Anstößigkeit und Absurdität der „christlichen, von Augustinus, diesem Leitsterne Luthers, ausgebildete Lehre von der Prädestination und Gnade hin, der zufolge einer vor dem andern die Gnade eben voraus hat, welche sonach auf ein, bei der Geburt erhaltenes und fertig auf die Welt gebrachtes Privilegium, und zwar in der allerwichtigsten Angelegenheit, hinausläuft." Die Absurdität entspringe aber bloß aus der alttestamentlichen Voraussetzung, daß der Mensch das Werk eines fremden Willens und von diesem aus dem Nichts hervorgerufen sei. „Hingegen erhält — im Hinblick darauf, daß die echten moralischen Vorzüge wirklich angeboren sind —, die Sache schon eine ganz andere und vernünftigere Bedeutung, unter der brahmanischen und buddhaistischen Voraussetzung der Metempsychosis, nach welcher, was einer bei der Geburt, also aus einer andern Welt, und einem früheren Leben mitbringt und vor den andern voraus hat, nicht ein fremdes Gnadengeschenk, sondern die Früchte seiner eigenen, in jener anderen Welt vollbrachten Taten sind." „Auch die an sich richtige augustinische Auffassung von der übergroßen Zahl der Sünder und der äußerst kleinen der die ewige Seligkeit Verdienenden findet sich im Brahmanismus und Buddhaismus, gibt aber daselbst infolge der Metempsychose keinen Anstoß; indem zwar der erstere die endliche Erlösung und der letztere das Nirvāna (beides das Äquivalent unserer ewigen Seligkeit) auch nur höchst wenigen zuerkennt, welche jedoch nicht etwa dazu privilegiert, sondern mit in früheren Leben aufgehäuften Verdiensten schon auf die Welt gekommen sind und nun auf demselben Wege weitergehn. Dabei werden aber alle Übrigen nicht in den ewig brennenden Höllenpfuhl gestürzt, sondern nur in die ihrem Tun angemessene Welt versetzt."

Was das Resultat betrifft, so steht Schopenhauer in seiner Stellung zum Neuen Testament und zum Christentum einem Rāmanādhan und den Theosophen sehr nahe. Er geht aber viel

systematischer vor, indem er sich nicht mit künstlichen Erklärungsversuchen begnügt. Er leugnet einen Unterschied zwischen den indischen Religionen und dem Neuen Testament nicht. Dieser ist bedingt durch die Abhängigkeit des letzteren vom Alten Testament, die die neutestamentliche Eigenart sich nicht rein hat durchsetzen lassen. Sein Bestreben geht dahin, durch Anlehnung an die indische Weisheit seine Eigenart und damit die des Christentums zu retten und zur Entfaltung zu bringen.

Schopenhauer gibt eine Richtschnur für die geforderte allegorische Auslegung, nämlich seine pessimistische Welt- und Lebensanschauung, und bannt damit gewissermaßen die Willkür, der seine Forderung sonst Tür und Tor öffnen würde. Diese Richtschnur darf aber doch nur dann als richtig anerkannt werden, wenn der Grundcharakter des Neuen Testamentes wirklich pessimistisch ist. Nun hat ja auch z. B. Nietzsche in dem Christentum die stärkste Potenz der Verneinung des Willens zum Leben gesehen, und ebenso ein Ibsen und Tolstoi, was den Gedanken nahelegt, daß sich im Neuen Testament Elemente finden, die auf eine pessimistische Weltanschauung hinweisen. Fraglos liegt eine Weltseligkeit dem Neuen Testament fern. Es warnt vor der Weltliebe. Es schildert den Menschen als ein sündiges Wesen und spricht von der σάρξ als dem Sitze des Bösen. Aber daraus ergibt sich noch nicht ohne weiteres, daß es das Leben in der Welt und im Leibe an sich für ein Verhängnis ansieht, wie Schopenhauer es tut, und Weltflucht und Lebensverneinung zur Pflicht macht. Es warnt vor der Weltliebe, nicht weil die Welt an sich eine Hölle ist, wie Schopenhauer es darstellt, sondern weil die Liebe des Menschen nicht dem Geschaffenen, sondern dem Schöpfer gehört. Der mögliche Mißbrauch schließt den rechten Gebrauch nicht aus, wofür gerade das Bild, das uns die Evangelien von Jesu Stellung zur Welt entwerfen, ein schlagender Beweis ist. Mit einem indischen Asketen hat ein Jesus, der mit den Fröhlichen fröhlich sein konnte und wiederholt Einladungen annahm, nichts gemein, aber auch nicht mit dem indischen Heiligen, der von ihr nicht mehr befleckt werden kann und darum ihr gegenüber jede Freiheit besitzt. Was die Welt nach neutestamentlicher Anschauung

zu etwas Argem macht, ist nicht ihr Wesen an sich, sondern die falsche Stellung zu ihr, ihre Erhebung zum Herrn und zum höchsten Gut. Ebenso ist nach Paulus der Leib nicht an sich etwas Böses. Nennt er ihn doch auch den Tempel des heiligen Geistes (1. Kor. 6, 19)[1] und Glied Christi (1. Kor. 6, 15). Freilich kann der Leib zu etwas Widergöttlichem werden und ist es de facto auch, aber nicht an sich, sondern infolge der Sünde, die ihn gerne in ihren Dienst stellt. Aufgabe des Menschen ist es, der Sünde die Herrschaft über den Leib zu verwehren (Röm. 6, 13. 14) und ihn in den Dienst Gottes zu stellen (Röm. 12, 1) und die Glieder Gott darzubieten zu Waffen der Gerechtigkeit (Röm. 6, 13. 19). Nun kann ja vielleicht behauptet werden, daß auch die indischen Dogmatiker es dem Menschen zur Pflicht machen, der bösen Lust die Herrschaft über den Leib zu wehren und ihn ganz in den Dienst Gottes zu stellen. Damit ist aber die Gleichheit der indischen und neutestamentlichen Stellung zum Leibe noch nicht erwiesen. Hat nämlich der indische Fromme den Mißbrauch des Leibes unterdrückt, so hat dieser seine Schuldigkeit getan. Er kann, ja muß, eben weil er an sich dem Bereiche des Widergöttlichen angehört, in das Nichtsein versinken. Nach neutestamentlicher Anschauung dagegen behält er, ebenso wie die Welt auch, ewige Bedeutung, wenn auch nicht für alle Ewigkeit in derselben Gestalt. Der Leib wird, wenn auch in verklärter Gestalt, so aber doch tatsächlich und wirklich, wieder auferweckt, und der alten Welt folgt eine neue Welt. Es kennt das Neue Testament kein Jenseits ohne einen, freilich verklärten, vollkommenen Leib und

---

[1]) Das Wort, das 1. Kor. 6, 19 für Leib benutzt wird, ist *σῶμα*. *Σῶμα* hier im Sinne des Sūksma śarīra zu verstehen, verbietet der Kontext. Wird hier doch der Satz, daß das *σῶμα* ein Tempel des heiligen Geistes ist, zur Begründung der Forderung gebraucht, sich aller Verunreinigung durch Hurerei zu enthalten. Es wird hier also zweifellos von dem sogenannten groben Leib behauptet, daß er ein Tempel des heiligen Geistes ist, in dem Gott gepriesen werden soll. Selbst wenn *σῶμά* hier im Sinne des Sūksma śarīra verstanden werden müßte, blieb diese Aussage ein Beweis dagegen, daß das Neue Testament in dem Leibe an sich etwas Widergöttliches sieht, da ja auch der Sūksma śarīra nach indischer Anschauung ein Produkt der Māyā ist, die ein widergöttliches Prinzip ist.

ohne eine, freilich verklärte und vollkommene Welt. So haben wir also in ihm keine Verneinung des Lebens in einem Leibe und in einer Welt, sondern vielmehr eine Verklärung desselben, also eine Bejahung. Haben wir aber in ihm Lebensbejahung und nicht Lebensverneinung, dann ist der Ausgangspunkt Schopenhauers, daß das Christentum und indische Weltanschauung geistesverwandt sind, falsch und fällt seine Behauptung dahin, daß die neutestamentlichen Aussagen und die aus ihnen abzuleitenden Dogmen sub luce indischer Weltanschauung verstanden werden müssen.

4. Nicht ganz so weit wie Schopenhauer geht Deußen in der Nebeneinanderstellung des Neuen Testamentes und der indischen religiös-philosophischen Schriften, namentlich der Upanisaden. Er beginnt die Vorrede zu seiner Übersetzung der 60 Upanisaden des Veda mit dem Satze: „Die Upanisad's sind für den Veda, was für die Bibel das Neue Testament ist; und diese Analogie ist nicht eine bloß äußerliche und zufällige, sondern eine solche, welche gar sehr in die Tiefe geht und in einem allgemeinen, auf beiden Gebieten zur Erscheinung kommenden Entwicklungsgesetze des religiösen Lebens begründet ist.“ Wie das Alte Testament so vertritt der indische Veda bis zu den Upanisaden exkl. den Standpunkt der Werkgerechtigkeit. Beide kommen mit Forderungen und stellen für die Befolgung derselben Lohn, für die Übertretung Strafe in Aussicht. Wohl legt das Alte Testament den größeren Nachdruck auf einen sittlichen Lebenswandel, was für die Interessen der menschlichen Gesellschaft wohl ein sehr großer Vorzug ist, was es aber moralisch betrachtet doch nicht über den Veda mit seinen Ritualvorschriften emporhebt, da ja beide auf egoistische Zwecke abzielen, verheißt aber die Vergeltung für das Diesseits, wodurch es nicht geringe Verlegenheiten bereitet, während der Veda die Vergeltung teilweise ins Jenseits verlegt und damit dem Konflikt mit der Erfahrung ausweicht.

Wie das Alte Testament und der indische Veda bis zu den Upanisaden exkl. prinzipiell auf derselben Stufe der Entwicklung stehen, so auch das Neue Testament und die Upanisaden. Beide

lehnen die Werkgerechtigkeit ab, das Neue Testament, indem es die Wertlosigkeit, die Upanisaden, indem sie sogar die Verwerflichkeit aller, auch der guten Werke, lehren. Beide machen weiter „das Heil abhängig, nicht von irgendwelchem Tun und Lassen, sondern von einer völligen Umwandlung des ganzen natürlichen Menschen; beide betrachten diese Umwandlung als eine Erlösung aus den Fesseln dieser ganzen, im Egoismus wurzelnden, empirischen Realität."

Diese Gleichheit der beiden verleitet aber Deußen nicht in dem Grade wie Schopenhauer dazu, wichtige Verschiedenheiten zu übersehen und von einer völligen Geistesverwandtschaft zu reden. Er weist mit Nachdruck darauf hin, daß das Neue Testament von der Notwendigkeit einer Erlösung aus diesem Dasein redet, weil dasselbe das Reich der Sünde ist, die Upanisaden dagegen, weil es das Reich des Irrtums ist. „Jenes sieht die Verderbnis im wollenden, diese im erkennenden Teile des Menschen; jenes fordert eine Umwandlung des Willens, diese eine solche des Erkennens." Er knüpft daran dann die Frage: „Auf welcher Seite liegt hier die Wahrheit?" Seine Antwort lautet: voll und ganz auf keiner Seite, wohl aber in der Kombination beider. „Nun aber der Mensch ein zugleich wollendes und erkennendes Wesen ist, so wird sich jene große Wendung, in welcher Bibel und Veda das Heil erblicken, auf beiden Gebieten vollziehen: sie wird erstlich, nach biblischer Anschauung, das im natürlichen Egoismus versteinerte Herz erweichen und zu Taten der Gerechtigkeit, Liebe und Selbstverleugnung fähig machen — und sie wird zweitens, Hand in Hand damit, in uns die große, Kants Lehre[1] antizipierende Erkenntnis der Upanisads aufdämmern

[1]) Es dürfte doch zu bezweifeln sein, ob Kant und die Philosophie der Upanisaden einander wirklich so geistesverwandt sind, wie Deußen hier und vielerorts behauptet. Es ist doch ein gewaltiger Unterschied, wenn die indischen Philosophen von einer Relativität, ja Unwirklichkeit der sinnenfälligen Welt reden und ihr das Brahman als das allein Existierende gegenüberstellen, und wenn Kant von einem Ding an sich redet und es von den Phänomenen unterscheidet, oder wenn Kant weiter dem menschlichen Denken zeigt, wie weit es kommen kann, daß es das wahre, innerste Wesen der Dinge, das Ding an

lassen, daß diese ganze räumliche, folglich vielheitliche, folglich egoistische Weltordnung nur beruht auf einer, uns durch die Beschaffenheit unseres Intellektes eingebornen Illusion (māyā), daß es in Wahrheit nur ein ewiges, über Raum und Zeit, Vielheit und Werden erhabenes Wesen gibt, welches in allen Gestalten der Natur zur Erscheinung kommt, und welches ich, ganz und ungeteilt, in meinem Innern als mein eigentliches Selbst, als den Ātman fühle und finde."

Nachdem Deußen dann darauf hingewiesen hat, daß die neutestamentliche Forderung: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst", ihren metaphysischen Unterbau in dem Vedāntasatze findet: „Dein Nächster ist in Wahrheit dein eigenes Selbst, und, was dich von ihm trennt, ist bloße Täuschung", fährt er fort: „Wie in diesem Falle, so ist es auf allen Punkten des Systems: Das Neue Testament und dir Upanisads, diese beiden höchsten Erzeugnisse des religiösen Bewußtseins der Menschheit, stehen nirgendwo (wenn man nicht an der Außenseite klebt) in einem unvereinbaren Widerspruche, sondern dienen in schönster Weise einander zur Erläuterung und Ergänzung."

Er zeigt dann noch an einem weiteren Beispiel, welchen Wert die Upanisadlehre für die Ausgestaltung unseres christlichen Bewußtseins gewinnen kann. Der Synergismus sei dem Geiste nach dem Christentum fremd, habe aber die Neigung, durch eine Hintertür wieder hineinzuschlüpfen. Der Grund sei der aus dem Alten Testamente überkommene jüdische Realismus, welcher Gott und Mensch als zwei sich ausschließende Wesenheiten einander gegenüberstellt. In diesen Dunkelheiten kommt uns aus dem Osten, aus Indien, das Licht. Zwar nimmt auch Paulus einen Anlauf, Gott mit dem ἄνθρωπος πνευματικός zu identifizieren (1. Kor. 15, 47), zwar sucht auch Kant das wundersame

sich, nicht erkennen kann, wenn die indischen Philosophen aber zwar auch die Unerkennbarkeit des Brahman durch die Vernunft, aber doch seine Erkennbarkeit durch Konzentration, Intuition, durch Versenkung in sich selbst lehren. Und weiter ist ein gewaltiger Unterschied zwischen der theoretischen und praktischen Vernunft Kants und der esoterischen und exoterischen Wahrheit eines Sankara.

Phänomen des kategorischen Imperativs in uns daraus zu erklären, daß in ihm der Mensch als Ding an sich dem Menschen als Erscheinung das Gesetz gibt, — aber was bedeuten diese schüchternen und tastenden Versuche gegenüber der großen, auf jeder Seite der Upanisads durchblickenden Grundanschauung des Vedânta, daß der Gott, welcher allein alles Gute in uns wirkt, nicht, wie im Alten Testamente, ein uns als ein anderer gegenüberstehendes Wesen, sondern vielmehr — unbeschadet seiner vollen Gegensätzlichkeit zu unserm vererbten empirischen Ich (jîva) — unser eigenstes, metaphysisches Ich, unser, bei allen Abirrungen der menschlichen Natur, in ungetrübter Heiligkeit verharrendes, ewiges, seliges, göttliches Selbst, — unser Âtman ist!"

Die Stellung Deußens ist klar. Er besitzt eine große Vorliebe für die indische Philosophie, besonders für die des Vedânta. Sie ist ihm die größte metaphysische Tat der Menschheit, der sicherste Führer zur Wahrheit. Andererseits zieht ihn aber auch das Neue Testament an, aber nicht als Denker und Philosophen, sondern als Menschen und Ethiker. Die aus verschiedenen Quellen entsprungene Vorliebe für die Philosophie des Vedânta und für die Ethik des Neuen Testamentes wird ihm zur Versuchung, beide irgendwie einander anzunähern und womöglich zu einer Einheit zu verschmelzen. Er ist nun aber zu sehr Philosoph, um den Unterschied zwischen den Upanisaden, der Urkunde des Vedânta, und dem Neuen Testamente, der Urkunde des Christentums, sowohl was die Metaphysik als was die Ethik betrifft, nicht zu erkennen, und zu sehr Philologe, um der Versuchung nicht zu widerstehen, durch spitzfindige Auslegungskünste den Unterschied wegzudisputieren. So betritt er denn den Mittelweg und redet einer Ergänzung des Christentums durch die Metaphysik des Vedânta und des Vedânta durch die Ethik des Christentums das Wort. Der an sich richtigen Ethik des Neuen Testamentes fehlt der richtige metaphysische Unterbau. Die Upanisaden bieten die nötigen Bausteine zu einem solchen Unterbau. Deswegen müssen sie gewissermaßen als ein zweites Neues Testament dem alten Neuen Testamente zur Seite gestellt werden. Hiervon

verspricht er sich nicht weniger, als daß wir dadurch „unser christliches Bewußtsein zum konsequenten, nach allen Seiten vollgenügenden Ausbau bringen werden."

Es ist ein verlockendes Ziel, das Deußen uns vorhält. Wer würde es nicht freudig begrüßen, wenn dem Christentum ohne Gefährdung seines Wesens als Religion und als Ethik ein metaphysischer Unterbau gegeben würde, der die Denker befriedigte und jede Kritik des Intellektes zum Schweigen brächte? Es fragt sich aber, ob das Material, das Indien und besonders noch der Vedānta des Samkara uns bietet, geeignet ist, einen solchen Unterbau abzugeben. Der Vedānta ist seinem innersten Wesen nach ein die Welt verneinender und jeden Unterschied zwischen Gott und Seele aufhebender Monismus. Läßt sich darauf wirkliche Ethik und wirkliche Religion aufbauen? Mich dünkt, daß ein solcher Standpunkt der denkbar schlechteste Boden sowohl für wirkliche Ethik als für wirkliche Religion ist. Dann aber muß der Rat Deußens fallen gelassen werden. Denn durch etwas seinem Wesen nach Irreligiöses und Unethisches oder gar Antireligiöses und Antiethisches wird man etwas so durch und durch Religiöses und Ethisches wie das aus dem Neuen Testament herauswachsende christliche Bewußtsein schwerlich zum konsequenten, nach allen Seiten voll genügenden Ausbau bringen können, sondern es vielmehr vernichten und zerstören.

5. Wenn wir es auch als unstatthaft ablehnen müssen, indische Gedanken in das Neue Testament hineinzutragen und dadurch seine und des Christentums Eigenart zu gefährden, so wollen wir damit nicht etwa verneinen, daß von Indien her ein Licht auf dasselbe fallen kann, das uns echt neutestamentliche Gedanken besser verstehen und würdigen lehrt.

Die Kommission IV der Edinburger Welt-Missionskonferenz für die missionarische Botschaft in Beziehung zu den nicht-christlichen Religionen hat u. a. folgende Frage an indische Missionare gerichtet: „Hat Ihre Erfahrung in der missionarischen Arbeit entweder der Form oder der Substanz nach Ihren Eindruck von dem verändert, was die wichtigsten und vitalsten Elemente in

Phänomen des kategorischen Imperativs in uns daraus zu erklären, daß in ihm der Mensch als Ding an sich dem Menschen als Erscheinung das Gesetz gibt, — aber was bedeuten diese schüchternen und tastenden Versuche gegenüber der großen, auf jeder Seite der Upanisads durchblickenden Grundanschauung des Vedânta, daß der Gott, welcher allein alles Gute in uns wirkt, nicht, wie im Alten Testamente, ein uns als ein anderer gegenüberstehendes Wesen, sondern vielmehr — unbeschadet seiner vollen Gegensätzlichkeit zu unserm vererbten empirischen Ich (jîva) — unser eigenstes, metaphysisches Ich, unser, bei allen Abirrungen der menschlichen Natur, in ungetrübter Heiligkeit verharrendes, ewiges, seliges, göttliches Selbst, — unser Âtman ist!"

Die Stellung Deußens ist klar. Er besitzt eine große Vorliebe für die indische Philosophie, besonders für die des Vedânta. Sie ist ihm die größte metaphysische Tat der Menschheit, der sicherste Führer zur Wahrheit. Andererseits zieht ihn aber auch das Neue Testament an, aber nicht als Denker und Philosophen, sondern als Menschen und Ethiker. Die aus verschiedenen Quellen entsprungene Vorliebe für die Philosophie des Vedânta und für die Ethik des Neuen Testamentes wird ihm zur Versuchung, beide irgendwie einander anzunähern und womöglich zu einer Einheit zu verschmelzen. Er ist nun aber zu sehr Philosoph, um den Unterschied zwischen den Upanisaden, der Urkunde des Vedânta, und dem Neuen Testamente, der Urkunde des Christentums, sowohl was die Metaphysik als was die Ethik betrifft, nicht zu erkennen, und zu sehr Philologe, um der Versuchung nicht zu widerstehen, durch spitzfindige Auslegungskünste den Unterschied wegzudisputieren. So betritt er denn den Mittelweg und redet einer Ergänzung des Christentums durch die Metaphysik des Vedânta und des Vedânta durch die Ethik des Christentums das Wort. Der an sich richtigen Ethik des Neuen Testamentes fehlt der richtige metaphysische Unterbau. Die Upanisaden bieten die nötigen Bausteine zu einem solchen Unterbau. Deswegen müssen sie gewissermaßen als ein zweites Neues Testament dem alten Neuen Testamente zur Seite gestellt werden. Hiervon

verspricht er sich nicht weniger, als daß wir dadurch „unser christliches Bewußtsein zum konsequenten, nach allen Seiten vollgenügenden Ausbau bringen werden."

Es ist ein verlockendes Ziel, das Deußen uns vorhält. Wer würde es nicht freudig begrüßen, wenn dem Christentum ohne Gefährdung seines Wesens als Religion und als Ethik ein metaphysischer Unterbau gegeben würde, der die Denker befriedigte und jede Kritik des Intellektes zum Schweigen brächte? Es fragt sich aber, ob das Material, das Indien und besonders noch der Vedânta des Samkara uns bietet, geeignet ist, einen solchen Unterbau abzugeben. Der Vedânta ist seinem innersten Wesen nach ein die Welt verneinender und jeden Unterschied zwischen Gott und Seele aufhebender Monismus. Läßt sich darauf wirkliche Ethik und wirkliche Religion aufbauen? Mich dünkt, daß ein solcher Standpunkt der denkbar schlechteste Boden sowohl für wirkliche Ethik als für wirkliche Religion ist. Dann aber muß der Rat Deußens fallen gelassen werden. Denn durch etwas seinem Wesen nach Irreligiöses und Unethisches oder gar Antireligiöses und Antiethisches wird man etwas so durch und durch Religiöses und Ethisches wie das aus dem Neuen Testament herauswachsende christliche Bewußtsein schwerlich zum konsequenten, nach allen Seiten voll genügenden Ausbau bringen können, sondern es vielmehr vernichten und zerstören.

5. Wenn wir es auch als unstatthaft ablehnen müssen, indische Gedanken in das Neue Testament hineinzutragen und dadurch seine und des Christentums Eigenart zu gefährden, so wollen wir damit nicht etwa verneinen, daß von Indien her ein Licht auf dasselbe fallen kann, das uns echt neutestamentliche Gedanken besser verstehen und würdigen lehrt.

Die Kommission IV der Edinburger Welt-Missionskonferenz für die missionarische Botschaft in Beziehung zu den nicht-christlichen Religionen hat u. a. folgende Frage an indische Missionare gerichtet: „Hat Ihre Erfahrung in der missionarischen Arbeit entweder der Form oder der Substanz nach Ihren Eindruck von dem verändert, was die wichtigsten und vitalsten Elemente in

der christlichen Heilsbotschaft ausmacht?" Auf Grund der Antworten werden in dem von der Kommission erstatteten Berichte vor allem drei Punkte besprochen, für die nach ihrer Meinung die Beschäftigung mit indischer Religion zu einem tieferen Verständnis des Christentums führen kann. Wir wollen zunächst zu diesen drei Punkten Stellung nehmen.

Zuerst wird darauf hingewiesen, daß die indische Sehnsucht, von der Welt des Leidens loszukommen, geeignet sei, unseren Blick für die im Neuen Testament deutlich gelehrte, aber durchweg zu wenig beachtete Befreiung von den Übeln dieses Weltlebens, von allem, was das Leben lähmt und niederdrückt, zu schärfen. Nachdem die Ausführungen zunächst den Eindruck machen, als wünsche man eine stärkere Betonung der Befreiung von den das Leben hemmenden Mächten, wie sie Jesus durch seine Wunder bekämpft hat, zeigt die Fortsetzung, daß man besonders den supranaturalen Charakter der Enderlösung mehr hervorgehoben haben möchte. Ich muß bekennen, daß mich diese Wendung überrascht. Der supranaturale Charakter der Enderlösung hat doch in der christlichen Gemeinde stets im Vordergrunde gestanden und ist doch nie als im Gegensatz zu der erhofften Erlösung von der Sünde stehend empfunden, so daß meines Erachtens mehr Grund vorhanden ist, sich zu fragen, ob nicht etwa einer Zurückschraubung des Supernaturalismus in der Vorstellung vom Endziel das Wort geredet werden müsse.

Weithin ist man der Ansicht, als handle es sich im Christentum lediglich um das Verhältnis der Seele zu Gott. Es fragt sich aber doch, ob nach dem Neuen Testament darin wirklich das Wesen des Christentums aufgeht. Im Mittelpunkte der Predigt Jesu steht der Begriff des Reiches Gottes, dessen Verwirklichung er durch sein Kommen gewährleistet sah, und nicht wie in den indischen Erlösungslehren lediglich die zu erlösenden Einzelseelen. Weiter redet das Neue Testament von einem neuen Kosmos als der Stätte uneingeschränkter Gottesherrschaft, in dem die Erlösten in einem verklärten Leibe wohnen sollen, während die indische Endhoffnung das gänzliche Aufhören des Kosmos erwartet. Wenn es richtig ist, daß es sich nach dem Neuen Testament

in der Religion nicht nur um eine persönliche Angelegenheit der Einzelnen handelt, sondern auch um eine kosmische, dürfte eine Steigerung des supernaturalen Charakters der Enderlösung, die die Kommission von Indien her erhofft, kaum eine Vertiefung des Verständnisses des Christentums bedeuten.

Eine andere Frage aber ist es, ob sie nicht recht hat, wenn sie behauptet, daß die Befreiung von den das Leben hemmenden Kräften außer uns gegenüber der von der Sünde in uns in dem kirchlichen Verständnis des Christentums zu kurz gekommen sei, und daß das Gefühl für die Möglichkeit jener von Indien her wohl eine Stärkung vertragen könne.

Eins ist gewiß, das Neue Testament sieht in der Materie an sich nicht etwas Widergöttliches. Es hält unter Verwerfung jeder dualistischen Weltentstehungstheorie (Hebr. 11, 3) die Welt für eine Schöpfung Gottes (Röm. 11, 36), derentwegen er würdig ist, zu nehmen Preis und Ehre und Kraft (Apok. 4, 11), sagt ausdrücklich, daß alle Kreatur Gottes gut und nichts verwerflich ist (1. Tim. 4, 4), verbietet, gemein zu machen, was Gott gereinigt hat (Act. 10, 15), stellt die Weltschöpfung ganz und gar unter den Gesichtspunkt der Selbstmitteilung Gottes, weswegen es wiederholt den Vermittler des Heils auch zum Vermittler der Schöpfung macht (Joh. 1, 3; Hebr. 1, 2; 1. Kor. 8, 6; Kol. 1, 16ff.), damit die Menschheit einst in die engste Verbindung mit ihm trete, um ihr gottgewolltes Ziel zu erreichen und mit ihm an der göttlichen Herrlichkeit teilzunehmen (Hebr. 2, 10). Aber trotz dieser Anerkennung des alttestamentlichen Urteils über die Welt (Gen. 1, 31) verschließt es sich auch nicht gegen den das Verlangen nach Erlösung von ihr nahelegenden Charakter derselben. Sie ist eine Stätte, in der es viel zu erleiden gibt. Jesus kündigt z. B. seinen Jüngern oft Leiden allerlei Art als etwas Unausbleibliches an. Und auch die Apostel verhehlen es nicht, daß unser auf Erden viele Leiden warten. Gewiß, es klingt oft der Gedanke durch, daß die Leiden ein Mittel in der Hand Gottes sind, uns zu erziehen, und wird deswegen öfter zur Geduld im Leiden ermahnt, als direkt um ein Verschontbleiben oder um Errettung von den Leiden dieses Lebens gebetet, die Sehnsucht nach Erlösung

von ihnen klingt aber immer wieder hindurch, besonders stark Röm. 8, 17ff., und wird ausdrücklich in Aussicht gestellt (2. Kor. 4, 17; Apok. 21, 4). Auch Jesus gibt in der Antwort auf die Frage des Täufers, ob er sei, der da kommen solle, deutlich zu verstehen, daß er gekommen sei, von den Leiden dieses Weltlebens zu befreien. Ob wir freilich aus ihr den Schluß ziehen dürfen, daß er es als seine messianische Aufgabe angesehen hat, den Menschen, oder auch nur den Gläubigen, alle Leiden fern zu halten, ist angesichts der Tatsache, daß er das Wundertun nicht als Selbstzweck betrachtet hat, in Verbindung damit, daß er den Seinen niemals Freisein von Leiden in Aussicht gestellt hat, mehr als zweifelhaft. Jesus wies wohl auf seine Wunder hin, um anzuzeigen, daß er bereits an der Arbeit sei, um die Welt dem Zustande der Vollkommenheit, dem neuen, von allen Übeln freien Kosmos entgegenzuführen. Wenn es Leidensfreiheit auf dieser Welt auch nie geben wird, so soll doch durch sein Wirken das Kommen des leidensfreien, neuen Kosmos angebahnt und herbeigeführt werden. Das Neue Testament weiß also etwas von einer leidensfreien Zukunft in einem neuen Kosmos. Diese zukünftige Leidensfreiheit steht aber auch in Verbindung mit der Gegenwart, sofern das Kommen des neuen Kosmos in ihr angebahnt werden muß. Dieses aber muß, wie Jesus gezeigt hat, geschehen durch den Kampf der Liebe gegen alle Übel, der auch die Leiden nicht scheut. Indem das Neue Testament zur Herbeiführung einer leidensfreien Welt auf die Notwendigkeit der auch zum Leiden bereiten aktiven Liebe hinweist, zeigt es einen beachtenswerten Weg, wie den Leiden für den Einzelnen schon für das Diesseits der bittere Stachel genommen werden, wie man auch als ein Leidender fröhlich sein kann.

Die Weltverherrlichung und Weltseligkeit der letzten Jahrzehnte vor dem Weltkrieg haben einerseits der Verbreitung antireligiöser, materialistischer Weltanschauungen kräftig Vorschub geleistet und innerhalb der christlichen Gemeinde den Blick für die neutestamentliche Bewertung der Welt als einer Stätte des Leidens getrübt, andererseits aber auch in weiten Kreisen, die entweder von den sogenannten Segnungen einer einseitigen Welt-

kultur angeekelt worden oder von ihnen ausgeschlossen geblieben sind, ein Gefühl der Leere und des Unbefriedigtseins hochkommen lassen, dem die Kirche durch ihre Predigt von der Erlösung von der Sünde in uns allein nicht genügend entgegentreten konnte. Der Weltkrieg mit seinen Folgen wird sicherlich das Gefühl des Unbefriedigtseins mit der Welt noch in viel weitere Kreise tragen. Es dürfte von großer Bedeutung sein, wenn die Kirche, ehe es zu spät ist, lernt, wie tief der Menschenseele das Verlangen nach Befreiung von den Übeln außer uns eingedrückt ist, und wie sehr das Bewußtsein darum, daß die Welt eine Stätte des Leidens ist, ganze Völker Jahrtausende hindurch niederdrücken und in Pessimismus versinken lassen kann, und wenn sie sich sagen läßt, daß es eine Verkümmerung des Evangeliums von Jesus Christus ist, wenn man die von ihm gebrachte Erlösung nicht auch auf die Übel außer uns bezieht, daß man der Welt durch ungenügende Hervorkehrung dieser Seite der Erlösung einen wichtigen Antrieb zum Anschluß an Jesus und einen notwendigen Trost vorenthält. Die Beschäftigung mit Indien ist nun meines Erachtens außerordentlich geeignet, den Blick für die im Neuen Testament befindlichen Aussagen über das Wesen der Welt und über die Erlösung von den Übeln dieser Welt zu schärfen und die Kirche tüchtiger zu machen für ihren schweren Beruf.

6. Die Inder sehen in der Welt eine Stätte des Leidens und kennen dazu noch Mächte, die die Seelen in dieser Welt des Leidens festhalten. Als solche kommen vor allem in Frage die Avidyā, das Āṇavamala, das Karma, die Begierde, die drei Guṇa, die fünf Vṛttis, die fünf Kleśas, die Vāsanās. Sie gehören der Kategorie Materie an, ihre Wirksamkeit aber ist mehr geistiger Art. Sie stellen die versuchliche Macht dar. Sie sind wesentlich von den Seelen verschieden, herrschen aber in ihnen, in engster Verbindung mit ihnen stehend und sie gefesselt haltend, so daß sich ihr wahres Wesen nicht durchsetzen kann. Sollen die Seelen erlöst werden, so müssen diese Mächte unschädlich gemacht werden. Die Erlösung stellt sich daher als ein Kampf gegen sie dar.

Mit der Macht der Sünde dürfen diese Kräfte nicht so ohne weiteres identifiziert werden. Sie stehen den Seelen ja als eine

fremde Macht gegenüber, für deren Tun sie nicht verantwortlich sind. Wir können sie vielleicht als geistige Mächte bezeichnen, die zwar in engster Verbindung mit den Seelen stehen, aber doch außerseelische Kräfte sind, sich als Feinde der Seelen beweisen und ihrer Erlösung sich wiedersetzen.

Das Neue Testament setzt das Verstricktsein in Unheil vor allem auf das Konto der Sünde, d. h. macht die Seelen selbst verantwortlich für das Unheil. Daneben aber weiß es auch von versuchlichen Mächten außerhalb der Seele, die sie antreiben, der Sünde Raum zu geben, sie an diese und damit an das Unheil fesseln. Die Ermahnung Jesu, lieber das Auge auszureißen und die Hand abzuhauen als sich durch sie zur Sünde verleiten zu lassen (Matth. 5, 29f.), seine Warnung, sich Schätze zu sammeln, weil, wo der Schatz ist, da auch das Herz ist (Matth. 6, 19ff.), sein Verbot zu sorgen (Matth. 6, 25), sein Ratschlag an den reichen Jüngling, alles zu verkaufen (Matth. 19, 21), sein Hinweis darauf, daß es unmöglich ist, Gott und dem Mammon zu dienen (Matth. 6, 24), sind doch wohl bereits dahin zu verstehen, daß er etwas von außerseelischen, erlösungswidrigen Mächten gewußt hat, die die Menschen, sei es indirekt oder direkt, zur Sünde hinziehen. Nach derselben Richtung hin weisen auch die Aussagen Jesu, daß er die Welt überwunden habe (Joh. 16, 33), daß der Fürst dieser Welt gerichtet sei (Joh. 12, 31; 16, 11; Luk. 10, 18), sowie die wiederholten Hinweise auf den Satan, der ein Mörder von Anfang, ein Lügner und der Vater der Lüge sei (Joh. 8, 44), der in der Nacht Unkraut sät in den guten Samen (Matth. 13, 24ff.), der die gekrümmte Frau, die er am Sabbat heilt, gebunden hat (Luk. 13, 16), der durch Petrus ihn versucht (Matth. 16, 23), der mit sieben Geistern zurückkehrt, so daß es ärger mit dem Menschen wird denn vorhin (Luk. 11, 26). Auch die Apostel, besonders Johannes, wissen etwas von erlösungsfeindlichen Mächten; ist doch des Johannes ganzes Denken beherrscht von den scharfen Gegensätzen: Licht und Finsternis, Tod und Leben, Wahrheit und Lüge, oben und unten, Gott und Teufel. Aber auch bei Paulus fehlt diese Vorstellung nicht. Ich verweise auf Eph. 6, 11ff.; Eph. 2, 2f.; Röm. 8, 38f.; Röm. 7.

Diese außerseelischen, erlösungswidrigen Mächte sind zwar von ganz anderer Art wie die der indischen Erlösungslehren, heben besonders die Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen nicht auf. Trotzdem legt das in Indien so tief empfundene Gefühl, es mit feindlichen Mächten zu tun zu haben, die außerhalb der Kontrolle des Selbsts stehen, die Frage nahe, ob es angebracht ist, die Aussagen des Neuen Testaments über die außerseelischen feindlichen Mächte so sehr in den Hintergrund zu rücken, wie es vielfach geschieht. Es mag sein, daß besonders die Aussagen über den Teufel der Ausfluß von Vorstellungen der damaligen Zeit sind; dies hebt aber doch die Tatsache nicht auf, daß es etwas für den Menschen Naheliegendes ist, sich feindlichen Mächten preisgegeben oder doch von ihnen bedroht zu denken. Daß dieses Gefühl über den modernen Menschen keine Gewalt mehr hat, wird schwerlich behauptet werden können. Die vielen Versuche, die Verantwortung für das, was der Mensch tut, durch den Hinweis auf einen Zwang, unter dem er stehe, zu beseitigen, dürfen doch wohl als Beweis dafür gelten und zwingen zum Nachdenken darüber, ob es angebracht ist, die neutestamentlichen Aussagen über die außerseelischen Mächte unbeachtet zu lassen.

7. Der zweite Punkt, in dem die Kommission IV der Edinburger Welt-Missionskonferenz von Indien her eine Förderung für das Verständnis des Christentums erwartet, betrifft die Frage nach dem Verhältnis Gottes zur Welt, die Frage nach der Immanenz und Transszendenz Gottes. Wenn wir von den sich konsequent auf den Boden des Realismus stellenden Systemen der Sārvākas, der indischen Materialisten, und des Sāmkhya und des Yoga absehen, dürfen wir sagen, daß der indische Geist die Frage, ob wir uns Gott als immanent oder als transszendent zu denken haben, im Sinne der Immanenz beantwortet. Es treibt ihn aber dazu nicht der Gedanke, den Wert der Welt zu erhöhen, was bei den die Immanenz Gottes verfechtenden pantheistischen Denkern des Abendlandes — vielfach freilich unbewußt — der ausschlaggebende Gesichtspunkt gewesen ist. Die Welt gilt ihm nichts. Er kennt das Interesse nicht, sie zum Inbegriff des Höchsten

zu machen. Er hat nur Verachtung für sie. Sein Interesse liegt außerhalb, über der Welt. Er will nicht die Materie, sondern das Geistige. Aus diesem Interesse heraus leugnet er wenigstens ihre Selbständigkeit Gott gegenüber, im Samkaraschen Vedânta sogar ihr Dasein. Sie ist im günstigsten Falle ein Akzidens oder ein seinen Leib bildendes Attribut Gottes, im Dasein und Sosein völlig abhängig von ihm.

Diese völlige Abhängigkeit der Welt von Gott, die der indischen Auffassung von der Immanenz Gottes zugrunde liegt und ihr das Gepräge gibt, hat das Aufkommen eines die Welt zu Gott oder Gott zur Welt machenden Pantheismus, wie wir ihn im Abendlande immer wieder sein Haupt erheben sehen, verhindert. Man hat in Indien das Gottsein nicht wie so oft im abendländischen Pantheismus zu einer Eigenschaft oder Funktion der Welt gemacht, d. h. die Welt nicht zu der Würde des wahrhaft Seienden, des Absoluten erhoben, hat Gott nicht als die Zusammenfassung der Welt in die Endlichkeit der Welt hinabgezogen, läßt ihn nicht als die Einheit des endlichen Seins in der Weltbezogenheit aufgehen und an der Gebrechlichkeit und Beschränktheit der Welt teilnehmen, faßt ihn auch nicht nur als einen noch nicht vollendeten, werdenden Gott. Trotz aller Betonung der Immanenz hat der indische Geist dank dem weltfeindlichen Ausgangspunkte vom Geistlichen Gott nicht materialisiert, sondern den Unterschied zwischen ihm und der Materie so betont, daß letztere vor ihm als dem allein wirklich Seienden schließlich nur noch als Asat, als etwas im Grunde nicht wirklich oder wenigstens nicht für sich existierendes Seiendes, anerkannt wurde. So ist das Resultat bei den indischen Denkern und bei den abendländischen Pantheisten trotz der gemeinsamen Vorliebe für den Monismus ein völlig verschiedenes.

Es wird diese Verschiedenheit vielfach verkannt. Der Grund ist, daß man zur Kennzeichnung des indischen Standpunktes sich der irreführenden Bezeichnung Pantheismus bedient. Wir haben in Indien geradezu das Gegenteil von Pantheismus, nämlich Theopanismus. Die Parole lautet in Indien nicht wie im abendländischen Pantheismus: „Das All ist Gott", „die Begriffe Welt und Gott decken sich", sondern vielmehr: „Gott ist das All, das allein wahrhaft Seiende". Wir finden zwar in Indien auch Aussagen, die sich mit

denen des abendländischen Pantheismus decken. Das beeinträchtigt aber nicht die Berechtigung, prinzipiell zwischen abendländischem Pantheismus und indischem Theopanismus zu unterscheiden. Der Gleichklang erklärt sich einmal aus dem gemeinsamen Hang zum Monismus, sodann daraus, daß man auf beiden Seiten gelegentlich aus der Rolle fällt.

Daß sich im Neuen Testament der Gedanke einer Immanenz Gottes findet, bedarf wohl keines eingehenden Nachweises. Jesus hat sich freilich aller spekulativen Aussagen über Gott enthalten. Er wollte keine Lehre über Gott bringen, sondern zu ihm hinführen. Das, was er lediglich unter diesem praktischen Gesichtspunkt von Gott sagt, genügt aber, um zu erkennen, daß ihm Gott nicht ein transszendenter, über der Welt stehender, sondern ein in der Welt gegenwärtiger, sich um alles kümmernder und sich ihr offenbarender Gott ist. Sein Reich ist herbeigekommen (Mark. 1, 15). Es ist inwendig in uns (Luk. 17, 21). Er fordert Rechenschaft von einem jeglichen unnützen Wort (Matth. 12, 36). Er nährt die Vögel unter dem Himmel usw. (Matth. 6, 25ff.). Ohne seinen Willen fällt kein Sperling vom Dache, und alle unsere Haare auf dem Haupte sind gezählt (Matth. 10, 29ff.). Er ist der Vater (Matth. 23, 9), wirkt (Joh. 5, 17), erhört Gebete (Joh. 16, 23).

Deutlicher reden die Apostel von der Immanenz Gottes, z. B. Johannes in seinem Prolog. Hier wird auch das „Wie" der Immanenz geschildert. Er ist in der Welt gegenwärtig durch den Logos. Weiter verweise ich auf die Rede des Paulus auf dem Areopag zu Athen (Act. 17, 23ff.), auf den Hinweis, daß Gott sich offenbaret in den Werken der Schöpfung (Röm. 1, 19), im Gewissen der Menschen (Röm. 2, 15), auf Röm. 11, 36: „denn von ihm und durch ihn und zu ihm sind alle Dinge", auf 1. Kor. 8, 6: „von welchem alle Dinge sind und wir zu ihm", auf 1. Kor. 12, 6: „Gott wirket alles in allem", auf 2. Kor. 6, 16: „ihr seid der Tempel des lebendigen Gottes; wie denn Gott spricht: Ich will unter ihnen wohnen und unter ihnen wandeln, und will ihr Gott sein, und sie sollen mein Volk sein."

Der Immanenzgedanke, der die Grundlage der ganzen neutestamentlichen Weltanschauung bildet und auf dem das Christentum als Religion beruht — ohne eine gewisse Immanenz

Gottes ist Religion überhaupt nicht möglich —, hat natürlich in der Geschichte des Christentums eine große Rolle gespielt. Dieser Geschichte hier nachzugehen, würde zu weit führen. Wir müßten eine Geschichte des Christentums schreiben, wollten wir es. Daß aber rechte Klarheit über das Wesen der Immanenz Gottes, sowie über ihr Verhältnis zu seiner Transszendenz herrscht; daß der Immanenzgedanke die Stellung, sowohl theoretisch als praktisch, in der Vorstellungswelt der Christenheit einnimmt, die ihm zukommt, dürfte schwerlich behauptet werden können. Die Abwege, auf die die starke Betonung der Immanenz bei den Mystikern und bei vielen Sekten geführt hat, und der antireligöse oder die Religion in lauter Gefühl umbiegende Charakter des auf dem Immanenzgedanken aufgebauten Pantheismus haben in manchen, namentlich auch wissenschaftlich-theologischen Kreisen eine gewisse Scheu wachgerufen, Ernst mit ihm zu machen. Es hat sich die Theologie mehr negativ mit ihm beschäftigt, indem sie falsche Anschauungen und falsche Schlußfolgerungen abwies, als positiv in gründlicher Durcharbeitung des in ihm liegenden Problems, der in ihm steckenden Wahrheit und seiner Bedeutung für das religiöse Denken und Leben.

Bei dieser Sachlage ist in der Tat die Frage naheliegend, ob die Behandlung, die der Immanenzgedanke in Indien gefunden hat, der Christenheit nicht einen Dienst erweisen kann. Die von der abendländischen doch vielfach abweichende Behandlung desselben in Indien legt es zunächst nahe, sich zu fragen, ob es sich vielleicht nicht empfiehlt, einmal von einem anderen Gesichtspunkt aus an ihn heranzutreten. Jede Betrachtungsweise von einem neuen Gesichtspunkte aus, jede neue Fragestellung birgt doch in sich die Verheißung, tiefer in das Verständnis hineinzuführen.

Nach der bisher im Abendlande vorherrschenden Methode hat die Betonung des Immanenzgedankens noch stets zu einem gewissen, dem Neuen Testament fremden Pantheismus geführt, der Gott entweder zum in den Naturgesetzen hypostasierten Weltgesetz, zur Weltkraft, oder zur in der Menschheitsvernunft hypostasierten Weltvernunft macht, also entweder die Materie oder die

menschliche Psyche auf Kosten der Selbständigkeit Gottes ihnen gegenüber zum Absoluten erhebt. Die in Indien verfolgte Methode hat dagegen zum Theopanismus geführt, der im Gegensatz dazu, freilich auf Kosten der Selbständigkeit der Materie und der menschlichen Psyche, Gott zu dem allein wahren Seienden erhebt. Nun birgt ja freilich der Theopanismus, wie wir ihn in Indien haben, auch eine große Gefahr in sich, aber das schließt doch nicht aus, daß in ihm viel Berechtigtes liegt, wie ja auch im Pantheismus trotz der Abwege, auf die er führen kann und auch leicht führt. Jedenfalls dürfte der Gedanke nicht von vornherein abzuweisen sein, daß durch eine Verbindung beider Betrachtungsweisen, der abendländischen und der indischen, die Fehler beider vermieden werden können.

8. Der dritte Punkt, in bezug auf den die Kommission IV der Edinburger Welt-Missionskonferenz von Indien her eine Förderung des Verständnisses erwartet, betrifft das Verhältnis der Seele zu Gott. Zwischen Gott und Welt statuiert der indische Geist eine tiefe und breite Kluft. Die Seele dagegen sucht er möglichst nahe an Gott heranzurücken. Zu dem Zwecke rückt er sie auch möglichst weit von der Welt ab. Wohl weiß er etwas von der Abhängigkeit der Seele von ihr, hält sie aber für eine unnatürliche, da die beiden ihrem innersten Wesen nach ganz verschieden sind, Cit, Intelligenz die eine, und Acit, Nicht-Intelligenz die andere, und deswegen auch für eine unheilvolle, die aufgehoben werden muß. Um die Lösung der unheilvollen Abhängigkeit der Seele von der Welt sicherzustellen, stellt er die erstere also prinzipiell auf die Seite Gottes.

Daß das ausschlaggebende Motiv bei der Wesensbestimmung der Seele das Motiv der Erlösung ist, tritt sogar deutlich bei den dualistischen Systemen, selbst bei dem atheistischen Sāṃkhya hervor. Hier wird die Erlösung natürlich nicht auf die Zusammengehörigkeit von Seele und Gott zurückgeführt, wohl aber auf die prinzipielle Verschiedenheit von Seele und Welt. Indem das Sāṃkhya eine tiefe Kluft zwischen Seele und Welt gräbt und das Heil in der völligen Loslösung von der Welt erblickt, überbietet es eigentlich noch die anderen Systeme, die von einem Gott

reden. Denn es macht die Seele dadurch geradezu zum Absoluten, zum alleinigen Inbegriff alles Geistigen, d. h. zur alleinigen Inhaberin alles dessen, was in den anderen Systemen Gott zugeschrieben wird.

Die Systeme, die mit einem Gott operieren, tragen zweifellos die Tendenz in sich, Gott und Seele mit einander zu identifizieren. Schon vor den Upanisaden erscheint die Seele des Opferpriesters oder des Asketen als Träger der All-Kraft, mit der alles, auch die Götterwelt, bezwungen werden kann. In dem Satze der Upanisaden: „Tat tvam asi" finden wir die Identität bereits deutlich ausgesprochen, bis zur letzten Konsequenz durchgeführt freilich erst bei Samkara. Die anderen Systeme, die wir vorgeführt haben, gehen zwar nicht so weit, streifen aber die Identität auch nahe. Nicht nur legen sie der Seele den Cit-Charakter bei, sondern beschreiben auch ihr Verhältnis zu Gott als ein Advaita-Verhältnis. Wohl verstehen sie darunter nicht wie Samkara die völlige Identität von Gott und Seele, wohl aber, daß beide in engster, unzertrennlicher Verbindung mit einander stehen, daß sie eins der Mischung nach (Saiva-Siddhânta) oder wie Seele und Leib (Ramânuja) seien. Besonders eng wird dieses Verhältnis natürlich für die Zeit der Erlösung gefaßt, wenn die Materie nicht mehr hemmend auf dasselbe einwirken kann. Hier haben wir reine Mystik. Völlige Verschmelzung von Seele und Gott zu einer unlösbaren, ja ununterscheidbaren Einheit ist das Ideal.

Die Zusammengehörigkeit von Gott und Seele ist eine naturhafte und darum ewig. Sie tritt aber nicht immer in die Erscheinung, und zwar wegen des Nichtwissens um den eigentlichen Sachverhalt. Man weiß nicht, daß man wie Gott oder gar Gott selbst ist. Darum erscheint man auch nicht als Gott. Was ist, muß ans Tageslicht gebracht werden. Das geschieht durch Aufklärung. Um zu sein, was man ist, muß man wissen, was man ist. Der Weg der Aufklärung aber ist der der Versenkung in das eigene Wesen und das Wesen Gottes. Hat man beider Wesen in ihrer Zusammengehörigkeit erkannt, dann hat man nicht nur der Wirklichkeit, sondern auch der Erscheinung nach das rechte Verhältnis zu Gott.

Es ist nicht zu leugnen, daß der indischen Spekulation über das Verhältnis von Seele und Gott zueinander ein praktisch-religiöses Interesse zugrunde liegt, auch nicht, daß das enge Band, das hier um Seele und Gott geschlungen wird, sowohl das Erlöstwerden als auch das Erlöstbleiben gesichert erscheinen läßt. Was wesentlich zu Gott gehört, wird als dazu berufen angesehen werden dürfen, wirklich einmal seiner habhaft zu werden.

Weiß auch das Neue Testament etwas von einer Zusammengehörigkeit von Gott und Seele? Wenn Jesus von Gott als unserem Vater predigt, wenn er Joh. 10, 34 unter ausdrücklichem Hinweis darauf, daß die Schrift nicht gebrochen werden kann, sagt, daß im Gesetz (Ps. 82, 6) geschrieben steht: „Ihr seid Götter", und im hohepriesterlichen Gebet betet: „Auf daß sie alle eins seien, gleichwie du, Vater, in mir und ich in dir, daß auch sie in uns eins seien — ich in ihnen und du in mir, auf daß sie vollkommen seien in einem", und wenn weiter Paulus in seiner Rede auf dem Areopag sich das Wort des Dichters Aratus aneignet: „Wir sind seines, d. h. Gottes, Geschlecht", und wenn Johannes von Gemeinschaft mit Gott (1. Joh. 1, 3) und von unserem Bleiben in Gott und Gottes Bleiben in uns (1. Joh. 4, 16) redet, so legt sich in der Tat der Gedanke nahe, daß das Neue Testament Gott und die Seele als wesentlich zueinander gehörig ansieht. Verstärkt wird dieser Eindruck noch, wenn wir die vielen Stellen hinzunehmen, in denen über das Verhältnis der Gläubigen zu Jesu gesprochen wird. Andererseits aber wird der Unterschied zwischen Gott und Mensch auch wieder scharf betont, wenn auch nicht so schroff wie im Alten Testament. Der Mensch ist von Gott abgewichen (Röm. 3, 12), ein Feind Gottes (Röm. 5, 10), ein Kind des Zornes (Eph. 2, 3). Weil er Gott ferne steht, deshalb mußte Jesus in die Welt kommen, damit er die Gemeinschaft mit Gott ermögliche. Der Mensch steht so, wie er ist, Gott ferne, ist aber doch auf Grund der Erlösungstat Jesu zur Gemeinschaft mit ihm berufen. Zum Eintritt in diese Gemeinschaft bedarf es der Wiedergeburt (Joh. 3, 3), der Erneuerung (Eph. 4, 23f.).

Nach dem Neuen Testament ist also etwas an und in dem Menschen, was ihn von Gott trennt, aber auch etwas, was ihn

mit Gott verbindet. Die alttestamentliche Lehre von der Erschaffung des Menschen nach dem Bilde Gottes und von dem Sündenfall, die im Neuen Testament wiederholt durchklingt, bietet nun einen Anhalt für die Anschauung, daß das ihn mit Gott Verbindende am Menschen das Ursprünglichere, dann aber durch die Sünde zurückgedrängt ist, die Erlösung aber darin besteht, daß das das Göttliche in ihm Zurückhaltende unschädlich, das ihn mit Gott Verbindende aber wieder frei gemacht und zur höchsten Vollendung entfaltet werde. Tatsächlich besteht eine große Kluft zwischen Gott und Mensch, der schöpferischen Anlage nach aber ist der Mensch dazu berufen, Gott anzugehören, und die durch Christus geschehene Erlösung gibt ihm die Möglichkeit, ihm trotz dem Trennenden doch nahe zu kommen und zu bleiben.

Wenn auch eine große Gefahr darin liegt, das Gott und Menschen Trennende in den Hintergrund treten zu lassen oder gar zu leugnen, so hat doch der Gedanke, daß sie zusammengehören, auch seine große religiöse Bedeutung. Er gibt Mut zum Glauben an eine Erlösung. Eine einseitige Betonung der Gottesferne kann Sehnsucht nach Erlösung erwecken, aber auch zur Verzweiflung bringen. Darf man, wenn man völlig wesensverschieden von Gott ist, erwarten, zu ihm zu gelangen? Es gibt jedenfalls Mut, an eine Erlösung zu glauben, wenn man sich sagen darf, daß man trotz allem Widergöttlichen in sich doch göttlichen Geschlechts, ein Kind, wenn auch ein in die Irre gegangenes Kind Gottes ist. Der Mensch muß, soll er an eine Erlösung glauben, sich nicht nur erlösungsbedürftig, sondern auch erlösungsfähig wissen.

In der Christenheit ist fast durchgängig die Erlösungsbedürftigkeit oder das Widergöttliche viel stärker betont worden als die Erlösungsfähigkeit oder das Göttliche im Menschen. Wo von dem göttlichen Ebenbilde geredet wird, geschieht es durchweg als von einem ganz oder fast ganz verloren gegangenen Gute, so daß an dessen Besitz kaum die Hoffnung auf eine Erlösung geknüpft werden kann. Die Tatsache nun, daß man in Indien aus dem religiösen Interesse heraus, der Hoffnung auf Erlösung eine sichere Grundlage zu geben, die Zusammengehörigkeit von

Gott und Seele so nachdrucksvoll behauptet hat, legt meines Erachtens die Frage nahe, ob die Christenheit recht getan hat, die neutestamentlichen Aussagen über die Erlösungsfähigkeit nicht mehr zu beachten. Pädagogisch ist es nicht, einen, den man erziehen will, immer nur auf seine Mängel hinzuweisen; denn das entmutigt. Darum sucht der weise Pädagoge auch nach in dem Kinde schlummernden Fähigkeiten und hält sie ihm gelegentlich vor, damit es erkennt, daß sein Streben nicht vergeblich zu sein braucht, und dadurch größere Freudigkeit findet. Von dieser Pädagogik finden sich im Neuen Testament reichlich Spuren. Jesus hätte gerade den Zöllnern und Sündern gegenüber nicht den großen Erfolg gehabt, hätte er nur das Widergöttliche in ihnen gesehen.

Der Gedanke der Zusammengehörigkeit von Gott und Seele ist aber auch geeignet, das Verhältnis des religiösen Menschen zu Gott zu vertiefen und lebendiger zu gestalten. Weil der Inder die Seele möglichst nahe an Gott heranrückt, sieht er das höchste Gut nicht in irgendeiner Gabe, die Gott geben kann, sondern in Gott selbst. Er verlangt nach einer Realisierung seines gottähnlichen oder gar gottgleichen Wesens und glaubt sie nur dadurch gesichert, daß er sich Gott ganz hingibt, eine innige Vereinigung mit ihm eingeht, sich völlig in ihm verliert. Wenn nun der indische Geist die Grenzlinie zwischen Gott und Seele auch zu sehr verwischt, so besagt das nicht ohne weiteres, daß die Auffassung der Erlösung als innigster Vereinigung mit Gott nur eine Verirrung ist. Auch dem Neuen Testament ist ja der Gedanke nicht fremd, daß die Erlösung in einer innigen Vereinigung mit Gott besteht. Wohl spricht es von einem Wohnen im Reiche Gottes, denkt sich dieses aber als ein solches in inniger Vereinigung mit Gott. Diese ist es im Grunde erst, was es zu etwas Beseligendem macht. Gott erscheint nicht nur wie im Islam als der Geber der Seligkeit, sondern vielmehr als der Inbegriff derselben. Die Vereinigung mit Gott ist das Primäre. Der Erlöste ist selig, nur weil und soweit er Gott selbst hat, und nicht, weil er ihm etwas gibt.

Gewiß, die indische und die christliche Auffassung von der

Vereinigung von Gott und Seele im Zustande der Erlösung gleichen nicht zwei völlig zusammenfallenden Kreisen. Aber wenn zwei Kreise auch nicht völlig zusammenfallen oder der eine von dem anderen auch nicht völlig umschlossen wird, so können sie sich doch berühren oder auch sich schneiden und eine mehr oder weniger große gemeinschaftliche Fläche haben. Falls nun das Neue Testament und die indischen Erlösungslehren zwei sich berührenden oder gar sich schneidenden Kreisen gleichen, wird es doch sicherlich für das Verständnis beider förderlich sein, wenn man das an dem Berührungspunkte oder auf dem zusammenfallenden Gebiete Geschriebene mit einander vergleicht. Die andere Ausdrucksweise des einen Kreises wird die des anderen nach dieser oder jener Richtung hin verständlicher machen. Und ist man sich ganz klar über das Gemeinsame, dann wird man auch das, was jeder an Sondergut für sich besitzt, was auf den Gebieten außerhalb der gemeinsamen Fläche geschrieben steht oder auch fehlt, besser verstehen und würdigen können.

Das, worin die indische und die neutestamentliche Auffassung von dem Verhältnis der erlösten Seele zu Gott sich berühren oder zusammenfallen, ist nun einmal das, daß beide das höchste Gut in Gott selbst sehen, und sodann daß beide die Vereinigung von Gott und Seele für die conditio sine qua non für den Besitz des höchsten Gutes halten. Der indische Geist geht nun in beiden Stücken bis zur äußersten Konsequenz, indem er einmal aller Materie in irgend welcher Form, wenn nicht schon an sich, so doch wenigstens für den Zustand der Erlösung, jedes Dasein abspricht und die Seele entweder schon an sich oder doch wenigstens auch für den Zustand der Erlösung völlig mit Gott identifiziert und weiter den ganzen Heilsweg unter den Gesichtspunkt des Aufgehens der Seele in Gott stellt. Das Neue Testament geht in seinen Konsequenzen nicht so weit. Ihm ist Gott wohl das höchste Gut, aber deswegen doch nicht alles andere ein völlig wertloses Nichts. Es spricht dem, was Nicht-Gott ist, auch eine Berechtigung zu, freilich nicht in seinem jetzigen, vielfach widergöttlichen, wohl aber in seinem verklärten, alles Widergöttlichen entkleideten Bestande, und verheißt, daß der Erlöste in Gott

sich auch an dem, was in der Welt ist, als einer Gabe Gottes und einst an der neuen Erde und dem neuen Himmel, d. h. einem neuen, vollkommenen Kosmos, erfreuen wird. Auch stellt es nicht den Verlust jeder Individualität in Aussicht, sondern verheißt vielmehr gerade durch die Vereinigung mit Gott die denkbar höchste Entfaltung der Persönlichkeit. Es ist nun sicherlich nicht zum mindesten diese Vermeidung der Negation der Materie sowohl als der Individualität der Seele durch das Neue Testament, die es von den indischen Erlösungslehren vorteilhaft abstechen läßt, weil die auf ihm sich aufbauende Religion sich deswegen als eine in jeder Beziehung aufbauende und Bestehendes wohl reformierende, aber nicht zerstörende Macht innerhalb des Weltgeschehens erweisen kann. Aber andererseits liegt in der Tatsache, daß das Neue Testament die Berechtigung der Materie sowohl als der Persönlichkeit des Menschen anerkennt, auch eine gewisse Gefahr für die auf ihr fußende Religion, nämlich die Gefahr der Weltseligkeit und des Persönlichkeitskultus, die beide für das Streben nach dem höchsten Gut, nach Gott, und für die zum Zwecke der Erlangung desselben notwendige Hingabe an Gott hinderlich sein können. Wenn wir nun die Geschichte des Christentums überblicken, namentlich die der neueren und neuesten Zeit, so können wir kaum behaupten, daß diese Gefahr stets vermieden worden ist. Sollte die Berührung mit Indien nach dem Willen Gottes, des Lenkers der Weltgeschichte, nicht etwa dazu berufen sein, der Christenheit für diese Gefahr die Augen zu öffnen und sie vor einer Überschätzung des Irdischen und des Persönlichen auf Kosten Gottes zu warnen? Es dürfte keine Geistesmacht auf Erden geben, die diese Aufgabe besser lösen könnte als gerade die indischen Erlösungslehren, besonders auch deswegen, weil sie zugleich deutlich zeigen, wohin eine Überspannung der Forderung einer Vereinigung mit Gott führen kann.

Nachdem wir, der Anregung folgend, die die Kommission IV der Edinburger Welt-Missionskonferenz in ihrem Berichte gibt, die Bedeutung der indischen Erlösungslehren in bezug auf die neutestamentlichen Aussagen und Vorstellungen über das Verhältnis von Seele und Materie, von Gott und Materie und von

Seele und Gott dargelegt haben, wollen wir noch einige andere Punkte betrachten.

Es läge nahe, in Fortsetzung dessen, was oben über das Verhältnis Gottes zur Seele und zur Materie dargelegt ist, hier über das Wesen Gottes als eines Dreieinigen zu handeln und zu fragen, ob das Verständnis der Trinitätslehre von Indien her irgend welche Förderung erhalten kann. Ich darf diese Frage hier aber übergehen, weil ich in einer leicht zugänglichen, besonderen Schrift das hier etwa zu Sagende bereits dargelegt habe[1].

9. Bedeutsam für das Verständnis der Erlösungslehren sowohl im Christentum als in Indien ist natürlich, was über den Wert und die Bedeutung des Geschehens gelehrt wird. Denn wo der Erlösungsgedanke im Mittelpunkte der religiösen Weltanschauung steht, wie es im Christentum und in Indien der Fall ist, muß natürlich erwartet werden, daß das Geschehen irgendwie in Beziehung zur Erlösung gesetzt wird.

Es ist eine weit verbreitete Ansicht, daß dem indischen Geiste jeder geschichtliche Sinn abgeht. Soweit unter Geschichte die die politischen und wirtschaftlichen und ähnliche Verhältnisse betreffenden Geschehnisse verstanden werden, trifft diese Ansicht zu. Trotzdem aber ist der Gedanke der Entwicklung dem indischen Geiste nicht fremd, spielt sogar eine große Rolle in den indischen Erlösungslehren. Ich denke hierbei nicht an die kosmogonischen Vorstellungen, daß sich die einzelnen Bestandteile des Kosmos aus einem Urprinzip durch eine Reihe von Prinzipien hindurch, eins aus dem anderen, entfaltet haben sollen. Denn es handelt sich hier ja nur um das Entstehen des Kosmos, aber nicht um das Geschehen in dem fertigen Kosmos. Ich denke hier auch nicht an die Vorstellung, daß Weltentstehung, Weltbestand und Weltuntergang in immer wiederkehrender Aufeinanderfolge einander ablösen; ist doch diese Vorstellung mit keinem Gedanken eines Fortschritts verknüpft. Die neuen Welten sind im Grunde nichts anderes als Wiederholungen früherer. Der indische Geist

[1] Die indische theologische Spekulation und die christliche Trinitätslehre. Zeit- und Streitfragen des Glaubens, der Weltanschauung und Bibelforschung. Berlin. Edwin Runge 1919.

kennt eine Entwicklung nur, soweit die Einzelseele in Frage kommt. Die Geschichte der Seele ist die einzige Geschichte, die Indien kennt, und zwar nicht die Geschichte der Gesamtheit der Seelen, sondern nur die der Einzelseelen. Wie kann die Einzelseele befreit werden von ihrer Verknüpfung mit der ihr wesensfremden Materie und ihrer Zugehörigkeit zu dem ihr wesensgleichen Gott froh werden? Das ist die Frage, die den indischen Geist interessiert. Alles, was nicht irgendwie damit in Beziehung steht, würdigt er keinerlei Beachtung. Aber sollte nicht alles damit in Beziehung stehen? Gewiß, alles, was ist und geschieht, hat nach indischer Anschauung seine Bedeutung, und zwar für die Erlösung hindernde und fördernde. Daß etwas da ist, gerade so, wie es ist, und weiter, daß etwas geschieht und gerade so, wie es geschieht, hat seine Ursache in irgendeiner Tat irgendeiner Seele und wirkt irgendwie wieder auf die betreffende Seele zurück, entweder sie tiefer in die Weltgebundenheit verstrickend oder ihre Erkenntnis über das Wesen der Welt vertiefend und ihr zum Antrieb dienend, vorsichtig zu wandeln. Man sollte meinen, daß es von hier aus nur eines Schrittes bedurft hätte, um zu einem geschichtlichen Verständnis allen Seins und Geschehens zu gelangen. Es ist aber nicht zu diesem Schritte gekommen. Was man sah, waren die Geschicke unzähliger Einzelseelen, aber nicht die gemeinsame Geschichte derselben. Aber sollten sich die Geschicke der vielen Einzelseelen nicht nach bestimmten, wenigstens im Großen und Ganzen übereinstimmenden Gesetzen abwickeln und auf Grund dieses Gemeinsamen sich nicht wenigstens der Begriff einer alle Seelen umfassenden Geschichtsentwicklung ableiten lassen? An Ansätzen dazu fehlt es nicht. Aber zu einer eigentlichen Geschichtsphilosophie bringt man es doch nicht, sondern nur zur Aufstellung eines gewissen Schemas der Entwicklungsstufen, die die Einzelseelen während der Zeit, in der sie dem Muß stetigen Wiedergeborenwerdens unterworfen sind, mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit alle zu durchlaufen haben, aber nicht etwa in gleichem Tempo, oder in Gruppen, so daß sich etwa verschiedene Entwicklungsperioden innerhalb der Menschheitsgeschichte oder wenigstens innerhalb eines Teiles der Menschheit konstatieren

ließen, sondern für jede einzelne Seele in völliger Isoliertheit, so daß innerhalb desselben Zeitabschnittes und innerhalb desselben Verbandes die verschiedenartigsten Entwicklungsstufen sich zeigen können. Es ist ein buntes Gemisch unzähliger Einzelschicksale, hinter denen die unzähligen Taten der Einzelseelen völlig isoliert für sich als treibende Kräfte stehen, was der betrachtende indische Geist wahrnimmt. Daran ändert auch die Tatsache der Kasteneinteilung und der z. B. von dem Saiva-Siddhânta unternommene Versuch nichts, für die verschiedenen religiösen Sekten eine genaue Wertskala aufzustellen. Denn die Kasten und Sekten werden nicht als historisch gewordene oder folgerichtig auseinander hervorgegangene Gebilde gewürdigt, sondern es wird vielmehr angenommen, daß sie ewig feststehende Einrichtungen sind, in die die Einzelseele im Verlaufe ihrer Wanderung durch unzählige Existenzen als in fertige Gebäude eintritt, und in denen sie für die Dauer der betreffenden Existenz bleiben muß, und zwar ohne sie irgendwie anzutasten oder umzugestalten. Wohl darf, ja muß die Seele über die Kaste und die Sekte hinausstreben, der sie von Geburt angehört, freilich nicht für die gegenwärtige Lebensdauer, sondern nur für eine spätere Existenz, an der Institution selbst darf aber nichts verändert werden. Sie ist allem Werden entzogen. So bleibt nach indischer Weltanschauung das Weltbild eigentlich stets dasselbe; nur zeigen sich die Seelen in ihm bald hier und bald da, aber ohne irgendwie an ihm etwas zu verändern.

Für wirkliche geschichtliche Betrachtungsweise des Geschehens ist hier also schlechterdings kein Platz. Dieser völlige Mangel geschichtlicher Betrachtungsweise darf uns aber nicht blind machen gegen die Energie, mit der die Seele und ihr Schicksal in den Vordergrund gerückt und alles Geschehen zu ihr in Beziehung gesetzt wird. Alles geschieht nur im Hinblick auf die Seele und für sie. Gäbe es keine Seelen, so würde es auch kein Sein und Werden geben. Um sie dreht sich schlechterdings alles. Wenn der indische Geist auch allem Materiellen keinerlei positiven Wert zuschreibt und von allem Geschehen keine positiven Werte, keinen Fortschritt des Ganzen erwartet, so hält er es doch deswegen nicht für sinnlos. Für die Seelen hat es seine große Be-

deutung. Lehren soll es sie, die Augen öffnen helfen soll es, damit sie erkennen, in welchen Fesseln sie sich befinden, und nach einer Erlösung ausschauen. Und weil alles Geschehen nur diesen und keinen in ihm liegenden Zweck hat, leitet der indische Geist nicht dazu an, zu fragen, was bedeutet dies oder jenes an sich, sondern nur, was bedeutet es für mich, dies freilich nicht in dem Sinne, als ob man nach dem Nutzen für das sinnenfällige leibliche Leben fragen soll. Das leibliche Leben fällt auch ganz und gar unter die Kategorie alles anderen Geschehens und muß ebenso wie dieses einzig und allein in Beziehung zu dem Seelenleben gesetzt werden, das allein Anspruch darauf hat, im Mittelpunkt alles Geschehens zu stehen.

Nun hat die einseitige anthropozentrische, oder wie wir richtiger sagen müssen ātmanzentrische Betrachtungsweise alles Geschehens ja zweifellos ihre großen Mängel und Gefahren, aber doch auch wieder ihre, namentlich religiöse Berechtigung. Die von der Beziehung zum Menschen, besonders zu seinem Seelenleben absehende, rein objektive Betrachtungsweise des Geschehens, wie sie in der abendländischen Wissenschaft vorherrscht, ist ja für die Welterkenntnis von unendlich großer, unentbehrlicher Bedeutung, hindert aber doch auch leicht, alles Geschehen für das innere Seelenleben dienstbar zu machen. Alles Geschehen hat zweifellos einen Selbstzweck, aber doch auch einen Zweck für das Seelenleben. Aufgabe der Religion ist es besonders, anzuleiten, daß dieser Zweck für das Seelenleben erkannt wird und zur Durchführung gelangt. Die religiöse Betrachtungsweise kann sich deswegen nicht damit zufrieden geben, zu fragen, was für einen Sinn das Geschehen an sich hat, sondern geht weiter und fragt auch, was für einen Sinn es für das Seelenleben hat. Soweit die Religion diese Aufgabe erfüllt, kann sie auch nur ihre eigentliche Aufgabe erfüllen, nämlich eine Führerin zur Erlangung des höchsten Gutes sein. Hierin unterscheidet sich die Religion von der Wissenschaft. Diese befaßt sich mit dem Geschehen ungeachtet des Wertes, den es für den Erkennenden hat, versenkt sich so vollständig in das Objekt, daß sie das Subjekt vergißt. Die Religion dagegen beschäftigt sich mit dem Geschehen um des

Menschen willen, weil sie davon überzeugt ist, daß alles von denkbar größester Bedeutung für ihn ist.

Die anthropozentrische Betrachtungsweise des Geschehens ist auch die des Neuen Testamentes. Dabei lehnt es aber nicht wie der indische Geist die rein empirisch wissenschaftliche Betrachtungsweise als eine irreführende und daher auf der höheren Vollkommenheitsstufe zu vermeidende ab. Es spricht wohl gelegentlich harte Worte gegen die Weltweisen, aber nie gegen exakte Forschung. Die erkennt es als nützlich, ja als notwendig an. So sehr es die Bedeutung allen Geschehens für den Menschen auch in den Vordergrund stellt, so hütet es sich doch davor, seine anthropozentrischen Werturteile unter souveräner Mißachtung der Ergebnisse der empirischen Betrachtungsweise zu fällen. Es nimmt vielmehr seinen Ausgangspunkt von diesen. Besonders charakteristisch für diese sich an die empirische gebunden fühlende anthropozentrische Betrachtungsweise sind die Reden Jesu. Es spricht aus ihnen ein lebhaftes Interesse für die Vorgänge der Natur und des gesellschaftlichen Lebens. Zugleich aber stellt er das Beobachtete in Beziehung zum Menschen und benutzt es, ewige Wahrheiten zu übermitteln. Ebenso behandelt er geschichtliche Vorgänge. Wo er auf geschichtliche Ereignisse zu sprechen kommt, wie z. B. Matth. 11, 21ff.; Matth. 23, 37; Luk. 13, 1ff., da tut er es stets, um seinen Zuhörern eine Lehre zu geben. Er tut es aber nicht, weil er Lust hat an Moralpredigten, sondern weil er nicht anders kann als alles religiös betrachten. Er ist durchdrungen davon, daß alles, was geschieht, den Menschen für ihr persönliches Seelenleben etwas zu sagen hat, und will sie deswegen anleiten, darauf zu achten. Dasselbe Verfahren finden wir bei den Aposteln. Sie legen eine große Hochachtung für alles objektive Geschehen an den Tag, beziehen aber sofort alles auf den Menschen und suchen es für das subjektive Seelenleben dienstbar zu machen. Charakteristisch hierfür ist die Behandlung der Tatsache der Auferstehung Jesu in dem Auferstehungskapitel 1. Kor. 15. Nie verlieren sie sich ganz in dem Objektiven, aber auch nie in dem Subjektiven. Stets dringen sie auf eine persönliche Stellungnahme zu dem Objektiven. Der religiöse

Mensch muß, so lehrt das Neue Testament, alles Geschehen in Beziehung zu seinem Heil stellen. Erst dann hat er die rechte Stellung zu ihm.

Unter dem Einfluß der Hochschätzung, die die exakte Wissenschaft genießt, ist dem modernen Menschen die Fähigkeit, alles Geschehen sich für das innere Seelenleben nützlich zu machen, wenn vielleicht auch nicht gänzlich, so aber doch sehr weit verloren gegangen. Vor lauter Bestreben, die Dinge und Ereignisse in ihrem Wesen und in ihrer Bedeutung für sich, abgesehen von aller Beziehung zu dem Beobachtenden, zu erkennen, welches so charakteristisch ist für das Denken unserer Zeit, kommt man nicht mehr dazu, wozu doch das Neue Testament anzuleiten versucht, ernstlich darüber nachzudenken, ob sie nicht auch etwa von irgend welcher Bedeutung für die Erlangung des höchsten Gutes, nach dem die Seele schreit, für die Befriedigung der doch auch noch in dem modernen Menschen vorhandenen Erlösungssehnsucht sind. Man hat aus Furcht, nicht objektiv genug zu sein, die Dinge nicht vorurteilslos genug zu betrachten, große, weite Gebiete für die Seele verriegelt, als ginge das, was dort ist und geschieht, sie nichts an, als könne sie von dort aus keine Impulse irgend welcher Art erhalten, so daß sie jetzt für ihr Leben auf ein kleines, beschränktes Gebiet angewiesen ist. Es ist bei dieser Sachlage kein Wunder, daß man in unserer Kultur über einen Niedergang des religiösen Lebens zu klagen hat. Denn jede Beschränkung, die dem Seelenleben auferlegt wird, hat eine Verkümmerung zur Folge. Es kann das Seelenleben nicht gedeihen, wenn man ihm nur eine enge, verborgene Ecke zuweist, wenn man ihm nicht erlaubt, dort Impulse entgegenzunehmen, wo sich ihm solche darbieten.

Es mag auf den ersten Blick befremdlich erscheinen, daß hier von Indien her eine Durchbrechung der engen Schranken, die das moderne Erkenntnisideal dem Seelenleben auferlegt hat, erwartet wird. Schwebt den indischen Erlösungslehren denn nicht die völlige Isolierung des Seelenlebens als Ideal vor? Gewiß, das Ziel, zu dem sie führen wollen, ist, die Seele außerhalb allen Geschehens zu stellen. Aber sie suchen dieses Ziel da-

durch zu erreichen, daß sie sie zunächst mitten in das Getriebe des Geschehens hineinstellen. Nur durch die Impulse, die sie dort erlangt, erwarten sie ihre Loslösung von dem Getriebe der Welt. Erst muß sie hinein in die Welt, um aus ihr herauszukommen. Erst muß sie alles zu sich in Beziehung setzen, um sich ihm entziehen zu können.

10. Dies führt uns zu einem weiteren Punkte, in dem für ein vertieftes Verständnis des Neuen Testamentes eine Förderung von Indien her erwartet werden darf. Die indischen Erlösungslehren reden einer ātmanzentrischen Betrachtungsweise allen Seins und allen Geschehens das Wort, aber nicht, damit die Seele sich in dem Sein und Geschehen verliere, sondern vielmehr sich ihm entziehe. Hand in Hand mit der Forderung, alles in irgendeiner Beziehung zu der Einzelseele Stehende auch wirklich als mit ihr in Beziehung stehend zu begreifen, geht die andere Forderung, sich dieser Beziehung dann wieder zu entziehen. Hierbei liegt nun zweifellos der Nachdruck auf der letzteren Forderung, und zwar so sehr, daß vielfach die erste Forderung der zweiten gegenüber zurücktritt und Fernerstehenden verborgen bleibt.

Ihre klassische Formulierung hat die letztere Forderung in der Gestalt des Yoga gefunden, der in irgendeiner Form in allen Erlösungslehren eine große Rolle spielt. Als der Weg zur Verwirklichung der Erlösung gilt den indischen Erlösungslehren übereinstimmend das wahre Wissen. Man muß das höchste Gut, d. i. Gott, kennen, soll es zum Genuß der Vereinigung mit ihm kommen. Nun ist die wahre, die Vereingiung mit ihm garantierende Gotteserkenntnis nicht durch die Betrachtung der Welt oder des Geschehens in der Welt zu erlangen, denn diese ist ganz und gar wesensverschieden von ihm. Der Weg der Erkenntnis Gottes geht vielmehr durch die Erkenntnis des mit ihm wesensverwandten oder gar wesensgleichen Ātman hindurch. Erst muß man das Selbst kennen. Dann erst kann es zum Durchbruch der Gotteserkenntnis kommen. Nun ist für die Erkenntnis eines Gegenstandes ein genaues Wissen um das Wesen des Gegensatzes nur förderlich. Darum halten ja auch die indischen Erlösungslehren die Berührung mit der Welt der Materie für

notwendig. Die Berührung mit der Außenwelt birgt aber große Gefahren in sich. Man hält sie leicht für das eigentlich Wirkliche. Man verliert sich leicht an sie, so daß man für andere als die von ihr kommenden Eindrücke unzugänglich wird. So kann das, was dem wahren Wissen dienlich sein soll, ihm leicht hinderlich werden, ja wird es stets, wenn nicht nötige Vorkehrungen getroffen werden. Zur Bekämpfung der schädlichen Folgen der Weltbeziehung empfehlen nun die indischen Erlösungslehren einmütig besonders den Yoga. Durch den Yoga soll erreicht werden, daß die Seele sich nicht an die Welt verliert, sondern trotz aller Weltbezogenheit doch zur Erkenntnis des Selbst und dadurch zur Erkenntnis Gottes kommt.

Es handelt sich beim Yoga ganz allgemein gesprochen um eine Anleitung zur Regelung des Verhältnisses des Geistes zu den Eindrücken, die von innen oder außen auf ihn einstürmen. Der gewöhnliche Mensch steht den vielfachen Eindrücken gegenüber, die die Sinne ihm zuführen, machtlos da. Er muß ihnen, mag er wollen oder nicht, Einlaß gewähren. So darf es aber eigentlich nicht sein. Es muß der Geist die Macht haben, darüber zu entscheiden, welche Eindrücke er entgegennehmen und welche er von sich fern halten will. Er darf nicht der leidende Teil, sondern muß vielmehr der tätige Teil sein. Leicht ist es nun nicht für den Geist, vollständig Herr über die auf ihn eindringenden Eindrücke, welcher Art sie auch immer sein mögen, zu werden. Dazu bedarf es einer eingehenden Schulung. Die Sinne müssen zunächst gezwungen werden, nicht auf jeden Anreiz zu reagieren und nicht als geschäftige Zwischenträger den Geist mit allem zu belästigen, was sie wahrnehmen. Sodann muß der Geist sich die Fähigkeit erwerben, sich ohne irgend welche Ablenkung auf einen einzigen von ihm selbst erwählten Gegenstand zu konzentrieren. Sind die Sinne gezähmt, und hat der Geist das Vermögen, seine Aufmerksamkeit ganz auf einen Gegenstand zu konzentrieren, dann kann er daran gehen, in sich zu schauen und sich selbst zum Gegenstand der Forschung zu machen, sich selbst ohne jede Beziehung zur Außenwelt und in seiner Verschiedenheit von allem Körperlichen, in dem er wohnt.

So viel auch immer gegen den Yoga, wie er in der Praxis geübt wird, gesagt werden kann, es liegt ihm doch ein richtiger, Beachtung verdienender Gedanke zugrunde, nämlich, daß die Erkenntnis des Selbst zur Erlangung der Erlösung unerläßlich ist, und daß man, um sich selbst zu erkennen, lernen muß, Herr über seine Sinne zu werden. Der Selbsterkenntnis wird auch im Neuen Testament eine große Bedeutung zugeschrieben. Wohl erkennt es das Wissen nicht als das Mittel zur Erlösung an. Vielmehr kommt es nach ihm zur Aneignung des Heils nur durch den Glauben. Der Weg zum Glauben führt durch Reue und Buße. Dazu kommt es aber nur durch Selbsterkenntnis, d. h. durch Erkenntnis des ethisch-reliösen Tiefstandes des Selbst, des durch die Sünde zerstörten Verhältnisses zu Gott. Nur wer weiß, daß er ein Sünder ist, wird die Hand des Glaubens nach der Erlösung ausstrecken. So beginnt Jesus seine Heilspredigt mit der Forderung: Tut Buße und glaubt an das Evangelium! (Mark. 1, 15). So sagt auch Paulus in seiner Abschiedsrede an die Ältesten der Gemeinde zu Ephesus, daß er bezeugt habe, beiden den Juden- und Griechen, die Buße zu Gott und den Glauben an den Herrn Jesum Christum (Act. 20, 21). Wiederholt wird auch vor der Selbsttäuschung und dem Selbstbetrug gewarnt, so z. B. in der Bergpredigt Matth. 5—7; Gal. 6, 3. 7; 1. Joh. 1, 8, und zur Selbstprüfung aufgefordert, so z. B. 1. Kor. 11, 28; 2. Kor. 13, 5; Gal. 6, 4. Auch an gelegentlichen Ratschlägen, wie es zur Erlangung der Selbsterkenntnis kommen kann, fehlt es nicht. Hierher gehören besonders die Stellen im Römerbriefe über die Bedeutung des Gesetzes für die Erkenntnis der Sünde. Wenn man bedenkt, welche große Bedeutung Paulus der Sündenerkenntnis für die Annahme des Heils in Christo zuschreibt, und dann Worte liest wie: „Durch das Gesetz kommt Erkenntnis der Sünde", Röm. 3, 20, oder: „Die Sünde war wohl in der Welt, wie das Gesetz; aber wo kein Gesetz ist, da achtet man die Sünde nicht", Röm. 5, 13, oder: „Die Sünde erkannte ich nicht ohne durchs Gesetz. Denn ich wußte nicht von der Lust, wo das Gesetz nicht hätte gesagt: laß dich nicht gelüsten", Röm. 7, 7, dann ergibt sich doch daraus die praktische Schlußfolgerung,

sich unter das Gesetz zu stellen, um zur Erkenntnis der Sünde und dann im weiteren Verlaufe zur gläubigen Hingabe an Jesus, den Bringer der Sündenvergebung, zu kommen. Eine Ermahnung und zugleich ein Mittel zur Selbsterkenntnis erhalten wohl auch die vielen Ermahnungen, zu wachen und zu beten, die wir in den Evangelien sowohl als in den Briefen der Apostel finden. Wenn z. B. Jesus im Garten Gethsemane zu den Jüngern sagt: „Wachet und betet, daß ihr nicht in Anfechtung fallet. Der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach", Matth. 26, 41, so gibt er ihnen doch damit einen Rat, wie sie sich ihrer Schwachheit stets bewußt bleiben können. Sie sollen nie vergessen, daß sie leicht eine Beute der Sünde werden können, und, damit sie das nie vergessen, den Blick stets nach innen kehren und sich die wahre Natur ihres Wesens stets vor Augen halten.

Nun ist die Selbsterkenntnis, die das Neue Testament fordert und zu der es anleiten will, freilich von ganz anderer Art als die, der die indischen Erlösungslehren das Wort reden. In diesen handelt es sich um die metaphysische Erkenntnis des Wesens der Seele an sich, in jenem dagegen um die ihres sittlich religiösen Zustandes. Hier soll man den Soll-Zustand, oder richtiger den metaphysischen Standort der Seele erkennen, damit vor dieser Erkenntnis ihr empirisches Dasein zerrinne. Dort dagegen soll man ihr empirisches So-Sein erkennen, damit dadurch die Bahn frei gemacht werde für das Hervorkommen des Soll-Seins. Das Objekt der Selbsterkenntnis ist also bei beiden eine ganz verschiedene Seele. Daraus ergibt sich, daß der von den indischen Erlösungslehren empfohlene Weg zur Selbsterkenntnis nicht ohne weiteres für die Erlangung der von dem Neuen Testament geforderten Selbsterkenntnis wird übernommen werden können. Der Weg für die Erlangung der von dem Neuen Testamente geforderten Selbsterkenntnis wird, soll er zum Ziele führen, sittlich-religiös sein, notwendigerweise zur Reue und Buße hinführen müssen. Die Tatsache aber, daß der an Reue und Buße vorübergehende Yogaweg allein für das Zustandekommen der von dem Neuen Testament geforderten Selbsterkenntnis untauglich ist, besagt nicht, daß ihm überhaupt kein Wert zukommt. Als ein

Hilfsweg kann er trotzdem große Dienste leisten. Um zur Selbsterkenntnis zu kommen, soll man, so empfiehlt das Neue Testament, sein empirisches Sein in dem den Willen Gottes offenbarenden Gesetze spiegeln und sich seiner Schwachheit stets bewußt sein. Hierfür kann der vom Yoga erteilte Rat, sich nicht von all den vielen Eindrücken, die ununterbrochen auf einen einstürmen, fesseln zu lassen, sondern sie vielmehr zu zähmen und trotz denselben sich die Fähigkeit zu erhalten, seine Gedanken auf einen Gegenstand zu konzentrieren, von großem Wert sein. Man versuche, vielleicht unter Anlehnung an dies oder jenes vom Yoga empfohlene Mittel, Herr über die Eindrücke und über seine Gedanken zu werden; man wird dann sicherlich auf dem vom Neuen Testamente empfohlenen Wege weiter kommen und schneller zur Erkenntnis seines Selbst gelangen.

Wenn unsere Zeit an irgend etwas krankt, dann doch sicherlich auch an allzu großer Geschäftigkeit. Sie hat ein scharfes Auge für die Bedürfnisse des Lebens in dieser Welt und einen großen Eifer, alles Notwendige oder Wünschenswerte herbeizuschaffen. Die nach außen gerichtete Vielgeschäftigkeit nimmt den Menschen unserer Zeit so sehr in Anspruch, daß er darüber die Bedürfnisse des Seelenlebens vergißt. Für alles hat er Zeit, nur nicht für sich selbst, d. h. für den eigentlichen Kern seines Wesens, für seine Seele. Die läßt er verkümmern. Es kann ihm sicherlich nur dienlich sein, wenn er sich von Indien sagen läßt, daß das Seelische neben dem Leiblichen (und Geistigen) auch ein Anrecht auf Berücksichtigung hat, daß man auch Zeit haben muß, ein nach innen gerichtetes Leben zu führen, daß man sich nicht ganz an die Außendinge, welcher Art sie auch sein mögen, verlieren darf, sondern sich ihnen gegenüber die Selbständigkeit des Seelenlebens wahren muß.

C. Die Bedeutung der indischen Erlösungslehren für die Evangeliumsverkündigung in Indien.

1. Das Christentum ist kein Neuling auf indischem Boden. Die Legende erzählt, daß der Apostel Thomas bereits nach Indien gekommen sei, und führt die sog. Thomaschristen an der Westküste Indiens auf seine Tätigkeit zurück. Die vorhandenen Unterlagen berechtigen uns nur dazu, die Festsetzung des Christentums in Indien für die Zeit um die Wende des 4. u. 5. Jahrhunderts als vollzogen zu bezeichnen. Nach der Entdeckung des Seeweges nach Indien im Jahre 1498 gelangte das Christentum in der römisch-katholischen Ausprägung nach Indien und im Anfange des 18. Jahrhunderts auch in protestantischer. Nach der letzten Volkszählung im Jahre 1911 gibt es in Indien 3 574 770 eingeborene Christen, darunter 1 393 720 römisch-katholische, 1 433 997 protestantische und 315 162 Thomaschristen. Obgleich diese Summe im Vergleich zu den 315 Millionen Einwohnern Indiens als klein bezeichnet werden muß, darf man die Erfolge der missionarischen Bemühungen doch nicht für geringfügig halten. Die Statistik bietet nur ein unvollständiges Bild der Erfolge; zu den Erfolgen gehört auch die statistisch nicht faßbare Beeinflussung des Denkens und Fühlens des Volkes. Auch darf nicht übersehen werden, daß die Christenheit sich noch am Anfange der ihr in Indien gestellten Aufgabe befindet.

2. Wird das Ziel der Christianisierung Indiens erreicht werden? Wir wollen uns nicht die Rolle eines Propheten anmaßen und eine Antwort darauf geben. Wir wollen hier nur sagen, daß die Erreichung dieses Zieles — menschlich gesprochen — von einer Anzahl Faktoren abhängt. Nicht zu den geringfügigsten gehört die Methode der Evangeliumsverkündigung. Es ist wohl behauptet worden, daß die Missionare am weisesten täten, von jeder besonderen Methode abzusehen und das Evangelium einfach ganz objektiv in der Form zu verkündigen, wie es uns in den Schriften des Neuen Testamentes vorliegt. Über die Frage, ob dieses ratsam ist, habe ich bereits einige Gedanken in der 1914 erschienenen Schrift: „Das Geistesleben der nicht-christlichen Völker und das Christentum" niedergelegt. Ich darf hier wohl auf das dort Ausgeführte verweisen und mich damit begnügen, kurz zu untersuchen, ob es im Sinne des Neuen Testamentes liegt, die in ihm sich vorfindende Form der Darbietung für alle Zeiten und für alle Völker als bindend anzusehen.

3. Es sieht nach Gehorsam dem Neuen Testamente gegenüber aus, wenn man die Forderung aufstellt, den nichtchristlichen Völkern das Christentum einfach in der Form zu predigen, wie es uns dort gegeben ist, ist aber in Wirklichkeit das Gegenteil von Gehorsam. Gewiß, den Inhalt der Evangeliumsverkündigung an nichtchristliche Völker kann allein das Neue Testament darbieten; denn in ihm haben wir die authentischste Quelle für das, was das Christentum ist. Inhalt und Form aber decken sich nicht. Man kann dasselbe mit verschiedenen Worten sagen, und es ist für das Verstandenwerden nicht gleichgültig, welche Worte man wählt. Was nun die Form betrifft, so haben wir in den Schriften des Neuen Testamentes nicht eine für alle Zeiten und für alle Verhältnisse bindende Anweisung für die Evangeliumsverkündigung an Nichtchristen, sondern vielmehr aus besonderen Anlässen und zu bestimmten Zwecken geschriebene Sendschreiben an Christen. Daß die neutestamentlichen Schriftsteller an Nichtchristen anders geschrieben haben würden, steht wohl außer allem Zweifel. Zu Nichtchristen, die man für das Christentum gewinnen will, hat man eben anders zu sprechen als zu Christen, die schon gewonnen sind. Trotzdem können die neutestamentlichen Schriften für die bei der Evangeliumsverkündigung an Nichtchristen zu befolgende Methode viele wertvolle Winke geben. Sie sind für Christen geschrieben, aber für junge, erst vor kurzem aus dem Heidentum oder Judentum gewonnene. Sie sollten durch die Sendschreiben in ihrem Christentum gefördert und gegründet werden. Es liegt nun nahe, anzunehmen, daß die hier von den Schreibern befolgte Methode für die Verkündigung an Nichtchristen manche wertvolle Winke geben wird, die unbeachtet zu lassen sich schwer rächen würde.

Nach drei Richtungen hin, so dürfen wir wohl sagen, wird von den neutestamentlichen Schriftstellern versucht, die neugewonnenen Christen zu freudigeren, bewußteren und besseren Christen zu machen.

Um sie in ihrer Freude am Christentum zu bestärken, wird ihnen gesagt, was ihnen dasselbe bieten kann. Das geschieht nicht so, daß die Gaben desselben systematisch aufgezählt werden. Die Verfasser sehen sich ihre Leute auf ihren früheren religiösen Besitz hin an und heben dann bald dies und bald jenes hervor. Haben sie es mit Judenchristen zu tun, dann beschreiben sie die Segnungen des Christentums anders, als wenn sie es mit Heidenchristen zu tun haben. Die Judenchristen werden hingewiesen auf die Knechtschaft unter dem Gesetze, der dann die Freiheit der Gotteskindschaft gegenübergestellt wird, deren sich diejenigen rühmen dürfen, die durch den Glauben an Christus gerecht geworden sind. Die Heidenchristen werden dagegen daran erinnert, wie sie den stummen Götzen (1. Kor. 12, 2), die ein Nichts sind (1. Kor. 8, 4), nachgelaufen und dadurch zu Narren, ja zu Sklaven ihrer Lust geworden sind, so daß sie taten, was nicht taugt (Röm. 1), daß sie aber jetzt als Christen einen Gott haben, der ihr Vater ist, von welchem alle Dinge sind und wir zu ihm, und einen Herrn, Jesum Christ, durch welchen alle Dinge sind und wir durch ihn (1. Kor. 8, 6), der sie ausrüstet mit allerlei geistlichen Gaben (1. Kor. 12), daß

sie, die ein wilder Ölbaum waren, einem edlen Ölbaum aufgepfropft und teilhaftig geworden sind der Wurzel und des Saftes im Ölbaum (Röm. 11, 17).

Die Rücksichtnahme auf den früheren religiösen Besitz macht sich besonders bei den auf die Befestigung des christlichen Bekenntnisses bedachten Aussagen bemerkbar, am auffallendsten im Hebräerbriefe. Im engsten Anschluß an die Stellung und an das Amt des Hohenpriesters wird hier von Jesus als von dem wahren vollkommenen Hohenpriester gesprochen, der durch das Opfer seines Lebens die Menschheit mit Gott versöhnt, und zwar in Ausdrücken und Wendungen, die nur für solche verständlich sind, die mit den jüdischen Glaubensvorstellungen vertraut sind. Dieser ganze Brief erklärt sich also durch seine judenchristlichen Adressaten. Die Rücksicht auf die Adressaten erkennt man auch deutlich bei den paulinischen Briefen. Sie sind, wenn man von den an einzelne Personen gerichteten Briefen absieht, an Gemeinden gerichtet, die aus Judenchristen und Heidenchristen bestanden. In diesen gemischten Gemeinden nahmen die ersteren wegen des Ursprungs des Christentums aus dem Judentum zunächst die führende Stellung ein, und von den Heidenchristen hatten viele als Proselyten dem Judentume nahe gestanden und waren daher mit den Gedankengängen desselben vertraut. Hieraus, und nicht nur aus seiner Herkunft vom Judentum erklärt es sich, daß Paulus in seinen lehrhaften Aussagen hauptsächlich an jüdische Vorstellungen anknüpft, z. B. seine Lehre von der Rechtfertigung aus Gnaden durch den Gegensatz zu der jüdischen Lehre von der Rechtfertigung durch Werke verständlich zu machen sucht. Wenn man bedenkt, daß Paulus von Haus aus ein jüdischer Theologe war, so hat man allen Grund, sich darüber zu wundern, daß er in seiner Anknüpfung an jüdische Vorstellungen nicht noch weiter gegangen ist. Die persönliche Neigung wies ihn eigentlich diesen Weg, wofür z. B. 1. Kor. 10, 1—6; Gal. 4, 21—31; 2. Kor. 3, 7—11 Beweise sind. Die Rücksicht auf den mit der jüdischen Vorstellungswelt doch nur ungenügend vertrauten Teil seiner Leserschaft hat ihn wohl davon abgehalten, dieser Neigung noch mehr nachzugeben. Daß er auf die für ihn als Juden doch naheliegende Benutzung des Begriffes des Hohenpriesters zur Veranschaulichung der Person und des Werkes Jesu so gut wie ganz verzichtet, dafür aber die auch den Heidenchristen von dem Kaiserkult und den Mysterienreligionen her vertrauten Begriffe *κύριος* und *σωτήρ* verwertet, hat seinen Grund doch auch wohl darin, daß er sich für verpflichtet hält, eine auch den heidenchristlichen Lesern verständliche Sprache zu führen. Dem Versuche, die Rechtfertigung des Sünders vor Gott aus Gnaden durch den Glauben an Jesum durch den besonders den Judenchristen verständlichen und für sie nötigen Gegensatz zu der Rechtfertigung durch die Werke des Gesetzes verständlich zu machen, steht als Gegenstück zur Seite der Versuch, in Anlehnung an die den Heidenchristen geläufigen Vorstellungen über die rechtliche Stellung und über den rechtlichen Weg der Befreiung der Sklaven das Verstehen des Geheimnisses des Erlösungswerkes Jesu zu erleichtern. Wenn Paulus nämlich von

Sklaven der Sünde und des Gesetzes, von Erkaufung durch einen Preis (1. Kor. 6, 20), von Loskaufung (Gal. 3, 13), von Befreiung zur Freiheit (Gal. 5, 1) redet und warnt, wieder Sklaven der Menschen zu werden (1. Kor. 7, 23), so knüpft er damit offenbar an die rechtsgültige sakrale Loskaufung der Sklaven an. Auch bei der Wahl des Ausdruckes *υἱοθεσία* (Gal. 4, 5; Eph. 1, 5) hat Paulus sich wohl durch die Erwägung mit bestimmen lassen, daß er allen von der juristischen Sprache her bekannt und seinen Lesern die Größe der Erlösung zu verdeutlichen geeignet sei.

Wie sehr gerade Paulus darauf bedacht gewesen ist, an Vorstellungen seiner Leser anzuknüpfen, beweisen auch seine ethischen Ermahnungen. Die Judenchristen erinnert er gerne an Satzungen und Erzählungen des Alten Testamentes, z. B. 1. Kor. 9, 9; 1. Kor. 10, 1ff. Bei den Ermahnungen für die Griechen bedient er sich gerne echt griechischer Bilder, z. B. 1. Kor. 9, 24ff. dessen von dem Kämpfer, der sich für die Kämpfe trainiert, Phil. 3, 14 dessen von dem Laufen dem Ziele entgegen, 2. Tim. 4, 7f. von dem Kämpfen des guten Wettkampfes und der Bekränzung mit dem Kranze der Gerechtigkeit.

Diese wenigen Hinweise, die leicht vermehrt werden könnten, genügen schon, um erkennen zu lassen, daß die Apostel in ihrer Wortverkündigung gerne an Vorhandenes anknüpften. Sie folgten darin dem Beispiele Jesu. Jesus war sich bewußt, etwas dem Judentum gegenüber völlig Neues zu bringen. Er spricht es auch offen aus, z. B. in dem Bilde von dem Most und den neuen Schläuchen (Matth. 9, 14ff.). Trotzdem lehnt er sich in seiner Verkündigung, die sich nur an Juden richtete, ganz und gar an alttestamentliche Vorstellungen an. Von dem Besitzstande seiner Zuhörer schlägt er die Brücke zum Verständnis des Neuen, das er zu verkündigen hat.

4. So leitet uns das Neue Testament selbst an, uns in der Evangeliumsverkündigung nicht sklavisch an eine bestimmte Ausdrucksweise und Methode zu halten, sondern sie nach den jeweiligen Bedürfnissen bald so und bald so zu gestalten. Die Kirche ist sich dieser Freiheit dort, wo sie sich an die Christianisierung neuer Völker machte, auch stets bewußt gewesen. Besonders von Jesu als dem Erlöser und von der Erlösung hat sie bei den verschiedenen Völkern in verschiedenen Ausdrücken geredet. Sie hat es getan aus einer inneren Naturnotwendigkeit heraus. Es haben sich daraus freilich verschiedene Typen von Christentum gebildet, in der alten Christenheit besonders der oströmische und der weströmische Typus. Daß das geschehen ist, und daß das in den beiden Fällen zu einer für die Folgezeit verhängnisvollen Verkürzung des Christentums geführt hat, hat man vielfach der auf die Eigenart der Völker zugeschnittenen erstmaligen Verkündigung zur Last gelegt, aber mit Unrecht. Daß eine Verkürzung eingetreten ist, liegt daran, daß die nachfolgende Zeit von der Freiheit, ja von der Verpflichtung, sich nicht auf bestimmte Formen festzulegen, keinen rechten Gebrauch gemacht hat. Sie klammerte sich zu sklavisch an die bei der Evangelisierung benutzten Ausdrücke, verwechselte Form und Inhalt miteinander und unterließ es daher, von ihnen durch Prägung

neuer Ausdrücke zu einem immer tiefer führenden Verständnis fortzuschreiten. Jedes sich-Festlegen für alle Zeiten auf bestimmte Formen und Ausdrücke muß naturnotwendig eine Verkümmerung des Inhalts zur Folge haben, da für sie Zeiten und Verhältnisse kommen können, in denen sie einem nichts mehr sagen, wenigstens nicht mehr so viel, wie sie einem damals sagten, als sie geprägt wurden. Es kann eine Verkümmerung nur dadurch vermieden werden, daß man sich des Inhalts wenn nötig auch durch neue Formen immer wieder von neuem zu bemächtigen versucht. Daß die ost- und weströmische Christenheit das unterlassen hat, ist ihr zum Verhängnis geworden, nicht aber die Tatsache, daß ihr das Christentum zunächst in verschiedenen Formen gebracht worden ist.

Im Folgenden wollen wir nun an einigen wenigen Beispielen zu zeigen versuchen, wie die Evangeliumsverkündigung in Indien an das, was das indische Volk in seinen höheren Erlösungslehren an religiösem Besitz hat, anzuknüpfen hat. Wir sind uns dabei bewußt, daß wir damit nicht das Problem der Evangeliumsverkündigung in Indien seinem ganzen Umfange nach erfassen. Was in den höheren Erlösungslehren Indiens vorliegt, bedeutet nicht den ganzen religiösen Besitzstand des indischen Volkes. Die religiösen Vorstellungen der breiten Masse, die man in eine Linie mit den religiösen Vorstellungen der primitiven Völker stellen kann, und weiter die religiösen Riten und Gebräuche, die neben den höheren Erlösungslehren teilweise ein selbständiges Sonderdasein führen, gehören auch zu dem religiösen Besitzstand des indischen Volkes, auf den der christliche Prediger Rücksicht nehmen muß. Wenn wir dies hier unberücksichtigt lassen, so tun wir das nicht, weil wir ihnen keine oder nur eine geringe Bedeutung zuschreiben, sondern weil wir die Erfahrung gemacht haben, daß der Inder in seiner Auseinandersetzung mit dem Christentum sich mit Vorliebe auf den in seinen Erlösungslehren vorliegenden Besitzstand zurückzieht, und weil wir der Überzeugung sind, daß das Christentum nur dann Aussicht hat, das indische Volk für sich zu gewinnen, wenn es gelingt, dem indischen Geiste zu zeigen, daß es ihm mehr bietet als seine Erlösungslehren. Denn diese stellen auch nach allgemeiner indischer Beurteilung das Höchste, Beste und Wertvollste dar, was Indien an religiösem Gut besitzt.

5. Wir beginnen mit den Anschauungen über das Übel, von dem die indischen Erlösungslehren eine Erlösung für nötig halten und in Aussicht stellen. Das Übel wird recht tief gefaßt. Man versteht darunter nicht nur die wenig erfreulichen Erscheinungen dieses Lebens, auch nicht nur die Leiden, die einen nach Ablauf dieses Lebens in einer Welt des Jenseits und in unzähligen neuen Daseinsweisen auf Erden treffen können, d. h. nicht nur etwas, was der Mensch erfährt, sondern auch, ja vor allem etwas, was zum Wesen der für ihn als Sonderwesen allein möglichen Daseins-

weise gehört. Der Mensch erfährt unendlich viel Widerwärtiges, er erfährt es aber, weil er von Anbeginn an mit etwas behaftet ist, was naturgemäß mit unausbleiblicher Folgerichtigkeit all das Widerwärtige hervorbringt.

In der Beschreibung dieses Grundübels unterscheiden sich die einzelnen Erlösungslehren wohl hier und dort, in der Grundauffassung desselben sind sie sich aber einig. In den älteren Upanisaden faßt man es bald als Begierde und bald als Nichtwissen. Die Tendenz geht aber schon deutlich dahin, es als Nichtwissen zu beschreiben und das Begehren als eine Folge desselben hinzustellen. In den späteren Erlösungslehren erscheint dagegen das Nichtwissen als das eigentliche Übel, auf das alle anderen Übel ursächlich zurückgehen. Je nach der metaphysischen Sonderstellung wird der Inhalt dieses Nichtwissens freilich verschieden aufgefaßt. Bei den einen, in den Upanisaden noch etwas zaghaft, bei Samkara aber mit weitgehendster Konsequenz, wird es als ein Nichtwissen um das Identischsein mit dem allein seienden, absolut einfachen Brahman verstanden, bei den andern, im Sāmkhya und im Yoga, als ein Nichtwissen um das Verschiedensein von der Prakrti, der Materie, und bei den dritten, in der Bhagavadgītā, bei Ramānuja und im Saiva-Siddhānta als ein Nichtwissen um die rechte Stellung der Seelen zwischen Gott und Welt, um ihre prinzipielle Zugehörigkeit zu Gott, mit dem sie das Intelligenzsein gemeinsam haben.

Zwischen dem Grundübel des Nichtwissens, das zwar nicht zum Wesen der Seele an sich gehört, aber doch unzertrennlich mit ihr verknüpft ist und ihr Dasein bestimmt, und den von ihr direkt empfundenen Leiden stehen als Vermittler das Begehren und das Karma, oder auch, indem das erstere als zum letzteren gehörig gefaßt wird, das Karma und dieses erst ermöglichend der Kosmos mit seinen Objekten und seinen den Leib für die Seele bildenden psychischen und physischen Organen. Sobald die Seele in den Kosmos hineingestellt ist, kommt es ganz automatisch zum Bekehren und zum Karma. Das Karma aber hat in sich die Tendenz, Früchte in der Gestalt von Leiden und von Freuden, die eigentlich auch Leiden sind, da sie nur von kurzer Dauer sind

und schließlich in Leid enden, hervorzubringen, deren Genuß zu umgehen für die Seele keine Möglichkeit besteht, und die sie zwingen, immer wieder von neuem geboren zu werden.

Daß die indischen Erlösungslehren bei den spürbaren Erscheinungen der Widerwärtigkeiten des Lebens nicht stehen bleiben, sondern nach einer letzten Ursache hinter denselben suchen, ist meines Erachtens ein wichtiger Punkt, wo der christliche Prediger anknüpfen kann. Wenn sie nun die Widerwärtigkeiten dieses Lebens zunächst auf das Karma zurückführen, so kann er so weit mit ihnen gehen, daß er sagt, daß alles Tun, auch das, was man gemeinhin als ein gutes bezeichnet, es schließlich doch nicht verdient, gut genannt zu werden, da das Entscheidende beim Tun doch der Geist ist, aus dem heraus es getan wird. Wie der Inder allem Tun, bei dessen Zustandekommen das Grundübel des Nichtwissens irgendwie beteiligt ist, den Charakter des absolut Guten versagt, so kann, ja muß auch der christliche Prediger allem Tun, das nicht aus der richtigen Herzensstellung heraus, d. h. nach christlicher Anschauung aus dem Gefühl der Gebundenheit an Gott heraus getan wird, den Charakter des absolut Gutseins absprechen, selbst wenn es nicht unter die Kategorie des bösen Tuns fällt. Namentlich im Hinblick auf die große Bedeutung, die das indische Volk der Kaste und ihren Vorschriften zuschreibt, ist es wertvoll, daß der christliche Prediger auf Verständnis bei seinen indischen Hörern rechnen darf, wenn er darauf hinweist, daß nicht irgendein Sittenkodex darüber entscheiden kann, was gut oder böse ist, und sie bereit finden wird, darüber zu diskutieren, wie es kommt, daß der Mensch so, wie er ist, nicht das absolut Gute tut, sondern etwas, was ihn nur noch tiefer ins Elend hineinstürzt.

Die indische Erklärung, daß das vom Nichtwissen kommt, braucht der christliche Prediger nicht ohne weiteres als falsch zu verwerfen. Er kann den Ausdruck „Nichtwissen" ruhig akzeptieren, wird aber dabei die Frage aufwerfen, woher dieses Nichtwissen kommt. Ist der Mensch verantwortlich für dieses Nichtwissen? Die indischen Erlösungslehren verneinen dies. Es ist für sie etwas der Seele von aller Ewigkeit her Anhaftendes. Der christ-

liche Prediger wird nun das Nichtwissen, das sie als ein naturhaftes ansehen, wofür der Mensch nicht verantwortlich ist, als ein sittlich-religiös verschuldetes darzutun versuchen. Die nähere Beschreibung desselben als eines Nichtwissens um das Verhältnis von Gott und Seele zu einander wird ihm dabei eine Hilfe sein können, obgleich es nur als ein metaphysisches, intellektuelles Nichtwissen gefaßt wird.

Jesus sagt Joh. 7, 17: „So jemand will des (Gottes) Willen tun, der wird inne werden, ob diese Lehre von Gott sei, oder ob ich von mir selbst rede." Er gibt damit den Grund an, weswegen wir nicht wissen, in was für einem, nicht nur metaphysischen, sondern tatsächlichen Verhältnis wir zu Gott stehen. Das Nichtwissen um Gott und um unsere Stellung zu ihm ist nach Jesus nicht die alles Übel erklärende letzte Ursache, sondern vielmehr etwas Gewirktes, durch eine Ursache Bedingtes, nämlich durch ein falsches Wollen. Die falsche Richtung des Willens ist die Ursache, daß wir in Nichtwissen, in falsches Handeln, in allerlei Widerwärtigkeiten verstrickt sind. Will man das Richtige, d. h. den Willen Gottes, wie er zunächst im Gewissen (Röm. 2, 15) geoffenbart vorliegt, dann wird gerade die Erfahrung, daß unser Tun weit hinter dem Soll zurückbleibt, eine Hilfe sein, sich des Verhältnisses zu Gott, wie er tatsächlich ist und wie es sein sollte, bewußt zu werden und damit zugleich der Erlösungsbedürftigkeit im sittlich-religiösen Sinne.

Die Tatsächlichkeit einer falschen Willensrichtung wird der Inder nicht leugnen, sich aber mit aller Macht dagegen stemmen, in ihr die letzte Ursache des Unheils zu sehen, und dabei verharren wollen, in dem Nichtwissen um unser Verhältnis zu Gott nicht die Folge, sondern vielmehr die Ursache derselben zu sehen. Durch den Hinweis auf die Sündhaftigkeit im Sinne der Erweckungsprediger hier in der Heimat wird der christliche Prediger nichts erreichen. Der Inder wird dadurch, anstatt zur rechten Sündenerkenntnis, zu der das Schuldbewußtsein gehört, zu kommen, vielmehr in seiner Ansicht bestärkt werden, daß er unter einem Zwange steht, dessen Einfluß sich zu entziehen ihm unmöglich ist. Soll es in ihm zu einer wirklichen Sünden-

erkenntnis kommen, so wird der Glaube an sein sittliches Können zunächst eher gestärkt als erschüttert werden müssen. Er muß erst empfinden lernen: „ich kann wollen". Dann wird er erst dazu geleitet werden können, auch wirklich zu wollen, was Joh. 7, 17 als die Bedingung hinstellt, um inne zu werden, ob Jesu Lehre von Gott ist. Rafft er sich auf, sich als eine Persönlichkeit zu fühlen, die wollen kann und auch wirklich ernstlich will, dann ist — menschlich gesprochen — die Bahn frei, die Erfahrung zu machen, die in die Reue und Buße hineinführt, zu der die Ansicht, daß ein von Ewigkeit her anhaftendes Nichtwissen die letzte Wurzel allen Übels ist, den Weg geradezu versperrt. Der Inder, der keinen freien Willen, sondern nur einen unentrinnbaren, angeborenen Zwang kennt, muß erst lernen, zu wollen. Dann wird er erst ahnen können, daß das, was das Christentum unter Sünde versteht, das eigentliche Übel ist, von dem der Mensch erlöst werden muß. Ihm gegenüber muß der christliche Prediger sich an den Schillerschen Ausspruch erinnern: „Nehmt die Gottheit auf in euren Willen, — Und sie steigt von ihrem Weltenthron", und ihm zurufen: Du stehst unter der Schreckensherrschaft des Nichtwissens, weil du nicht zu wollen wagst. Wage es einmal, ernstlich zu wollen. Dann wirst du erkennen, wie dein Verhältnis zu Gott tatsächlich ist und wie es sein soll.

6. Dem Übel gegenüber steht das Gut, in dessen Besitz der Mensch sich frei von allem Übel glaubt. Es entspricht die Vorstellung vom höchsten Gut der vom Übel. Bleibt man hier bei den augenfälligen Widerwärtigkeiten des Lebens stehen, so glaubt man auch in sinnenfälligen Dingen sein Genüge finden zu können. Je tiefer das Übel gewertet wird, desto höher steht auch das höchste Gut, das man sich wünscht. Wie die Inder keine oberflächliche Anschauung vom Übel haben, so auch nicht vom höchsten Gut.

Die indischen Erlösungslehren verheißen alle ohne Ausnahme als höchstes Gut nicht weniger als Gott selbst oder aber, wie das atheistische System des Sāmkhya, die von allem Materiellen freie Existenz der Seelen als rein geistiger Wesen. Was nun zunächst die Systeme betrifft, die Gott als das höchste Gut hinstellen, so muß vor allem gesagt werden, daß der Fromme angehalten

wird, Gott selbst ohne irgend welches Hinschielen auf irgend etwas anderes, das in und mit ihm etwa gewonnen werden könnte, zu suchen. Weiter wird Gott nicht etwa sinnlich verstanden, sondern als ein von allem Nichtgeistigen freier und seinem Wesen nach mehr oder weniger einfacher, reiner Geist. Es ist also ein scheinbar unüberbietbarer Besitz, worin die indischen Erlösungslehren das höchste Gut sehen.

Die Art und Weise, wie der Erlöste Gott hat, wird gemeinhin durch das Wort „Vereinigung" gekennzeichnet. Die Upanisaden und der Vedānta fassen Vereinigung im Sinne von Identität. Die Seele ist an sich ihrem eigentlichen Wesen nach Gott selbst, nur ist sie sich wegen des anhaftenden Nichtwissens dieser Identität nicht bewußt. Die Erlösung besteht nun darin, daß sie sich bewußt wird, das Opfer eines Irrtums zu sein, und sich sagt: Ich bin das Brahman, das eine, vollkommene Brahman. Die Wirkung dieser Erkenntnis ist für den Rest des Lebens völlige Gleichgültigkeit gegen alles, was nicht Brahman, oder wie wir auch sagen können, nicht sie selbst ist, und für die Zukunft jegliches Aufhören von Wiedergeborenwerden und völliges Aufgehen in Brahman. Da das Brahman ja völlig einfach ist, läßt sich das Aufgehen der Seele in dieses nur mit negativen Ausdrücken beschreiben, wie z. B. mit Nirvānam, das Erlöschen, oder Kaivalyam, das Alleinsein, die absolute Einheit. Die erlöste Seele hat also Gott, weil sie selbst Gott ist, oder richtiger, weil sie aufgehört hat, sich für etwas anderes als Gott zu halten, der sie in Wirklichkeit von Ewigkeit her gewesen ist.

Die Bhagavadgītā, Rāmānuja und der Saiva-Siddhānta fassen die Vereinigung zwischen Gott und Seele mehr im Sinne des In- und Miteinanderseins. Die Seele steht zwischen Gott und der Materie. Ihrem eigentlichen Wesen als Cit, d. h. als Intelligenz, nach gehört sie zu Gott, sie hält sich aber zur Materie. In der Erlösung sagt sie sich völlig von der Materie los und gibt sich Gott hin. Sie lebt nun nur in und mit Gott, und zwar so eng, daß sie von ihm nicht mehr unterschieden werden kann, ebenso wie ein Fluß nach seiner Mündung nicht von dem Meere unterschieden werden kann. Man gibt die Verschiedenheit von

Gott und Seele für die Zeit der vollendeten Erlösung zwar nicht geradezu preis, läßt sie aber so gut wie gar nicht mehr zur Geltung kommen. Sie verschwindet in Gott, existiert so eng in und mit ihm, daß irgendein Unterscheidungsmerkmal zwischen ihnen schlechterdings nicht mehr erkennbar ist. Von irgendwelchem individuellen Dasein ist nicht mehr die Rede. Sie geht mit ihrem Wollen, Fühlen, Erkennen, Tun ganz in Gott auf.

Kann sich der christliche Prediger das Endideal der indischen Erlösungslehren von der Vereinigung mit Gott für seine Evangeliumsverkündigung in Indien dienstbar machen? Und wie muß er es tun? Er wird zunächst alles vermeiden müssen, was das höchste Gut des Christentums als etwas im Vergleich zu der von den indischen Erlösungslehren verheißenen Vereinigung mit Gott Minderwertiges erscheinen lassen kann. Den Ausdruck „Himmel“ wird er vermeiden müssen; denn der Himmel hat für den Inder nichts Verlockendes, da er nur eine sogenannte Stufen-Seligkeit gewährt, d. h. eine von begrenzter Dauer und nur relativem Wert. Nennt der christliche Prediger das höchste Gut Himmel, wird der Inder im Christentum gar leicht nur eine Stufen-Religion sehen, d. h. eine nur für eine gewisse Entwicklungsstufe brauchbare Religion. Auch in der Benutzung des Ausdruckes „ewiges Leben“ ist Vorsicht am Platze. Der Inder verknüpft mit Leben unwillkürlich die Vorstellung von einer ununterbrochenen Kette immer neuen Geborenwerdens und Sterbens, so daß die Aussicht auf ein ewiges Leben ihn eher erschreckt als anzieht. Der Ausdruck „Seligkeit“ spricht schon unmittelbarer zu seinem Herzen, da er ihm nicht fremd ist. Der Ausdruck Seligkeit gleicht aber zunächst einem leeren Gefäß ohne einen wirklichen Inhalt. Was bildet ihr Objekt? Will der christliche Prediger das Christentum vor seinen indischen Hörern nicht von vornherein in Mißkredit bringen, so wird er mit ihnen Gott, und nur Gott als das Objekt der Seligkeit hinstellen müssen. Auch darin wird er mit den indischen Erlösungslehren zusammengehen können, daß er sagt: die Vereinigung mit Gott muß das Ziel unserer Sehnsucht sein, weil sie allein genügende Garantie gewährt, von allen Übeln für immer befreit zu bleiben.

So gewiß der christliche Prediger in Indien die zur Beschreibung des höchsten Gutes in Indien gangbarsten und geschätztesten Ausdrücke wie Vereinigung mit Gott und Befreiung (Mukti) nicht entbehren kann und anwenden muß, so gewiß darf er aber auch nicht vergessen, daß, wenn zwei dieselben Worte gebrauchen, sie deswegen noch nicht dasselbe meinen. Wenn er die beiden Begriffe „Vereinigung mit Gott" und „Mukti" benutzt, so wird er sich dessen bewußt sein müssen, daß der Inder darunter etwas anderes versteht als er, der durch sie neutestamentliche Gedanken zum Ausdruck bringen will. Wenn er daher unter Anwendung dieser Begriffe von dem christlichen Endideal spricht, so muß er wissen, daß er es nur im Sinne der Anknüpfung tun darf, daß es seine Aufgabe ist, seine Zuhörer von ihrem Verständnisse jener Begriffe zu dem neutestamentlich-christlichen hinüberzuführen.

Diese Aufgabe ist keine leichte. Das Ideal Indiens ist das der Mystik, Vergeistigung bis zur denkbar höchsten Höhe unter völliger Beiseiteschiebung alles dessen, was nur irgendwie an Materie erinnern kann. Dieser hochgespannten Vergeistigung gegenüber erscheint jede andere Fassung gar leicht als eine weniger hohe, sich von der Materie nicht genügend frei machende. Damit nun die Inder die christliche Auffassung vom höchsten Gut recht verstehen und als eine dem indischen Ideal gegenüber nicht minderwertige, sondern dasselbe noch übertreffende würdigen, wird der christliche Prediger meines Erachtens seinen Ausgangspunkt von der negativen Seite dessen, was sie von dem höchsten Gut erwarten, von der Mukti nehmen können.

Frei werden will der Inder von aller Gebundenheit durch die Materie, weil sie, an sich ein Übel, ihm nur zum Unheil gereichen kann. Dabei faßt er den Begriff der Materie denkbar weit. Er rechnet auch einen großen Teil von dem, was wir zu der Welt des Geistigen zu rechnen gewohnt sind, zur Materie, vor allem alle psychischen Organe. Daß der Mensch denken, wollen, handeln kann, verdankt er zwar der Cit-Beschaffenheit der Seele, daß er aber wirklich denkt, will und handelt, und wie er es tut, wird alles der Materie zugeschoben, sofern sie nicht nur die Objekte,

sondern auch die Organe zur Verfügung stellt, ja sogar die Direktiven gibt. Die Mukti, Befreiung, besteht nun darin, daß alles das, auf Grund dessen der Mensch denkt, will und handelt, unschädlich gemacht, d. h. daß die Seele nicht nur allen materiellen Objekten entnommen und aller physischen Organe beraubt, sondern auch aller psychischen Organe entblößt wird, da ja alle Materie, zu der auch die letzteren gehören, eine Fesselung und ein Unglück für sie bedeutet.

Der Cit-Charakter der Seele bietet dem christlichen Prediger meines Erachtens einen wichtigen Ausgangspunkt. Dadurch, daß sie denken, wollen und handeln kann, zeichnet sich die Seele vor der Materie aus. Man darf, ja muß nun doch wohl von der Erlösung erwarten, daß sie das, was die Würde der Seele ausmacht, nicht gefährdet, sondern vielmehr noch leuchtender in die Erscheinung treten läßt. Nun ist die Seele ja nicht absolute Cit wie Gott, sondern nur, wie der Saiva-Siddhānta es ausdrückt, Cidacit, d. h. etwa „bedingte Intelligenz", sofern sie für das Inkrafttreten ihrer Fähigkeiten auf die Hilfe anderer Substanzen, und zwar als Organe und Objekte, angewiesen ist, während Gott aus sich selbst, ohne irgendeines Organes oder Objektes zu bedürfen, denkt, will und handelt, aber eine intelligente Größe ist sie doch. Da nun die Fähigkeit des Denkens, Wollens und Handelns für das die Seele vor der Materie Auszeichnende gehalten wird, darf es doch wohl als eine Inkonsequenz angesehen werden, die ihre behauptete Würde zerstört und sie auf die Stufe der intelligenzlosen Materie herabdrückt, wenn ihr für die Zeit der Erlösung, d. h. in ihrer höchsten Vollkommenheit jede Möglichkeit und Berechtigung zur Benutzung derselben abgesprochen wird. Daß ihr zur Pflicht gemacht wird, sich jeder Benutzung der Materie, sei es als Organ oder als Objekt, zu enthalten, weil daraus ein Unheil entsteht, läßt sich an sich mit ihrer Würde als Cit vielleicht noch in Einklang bringen, wenn man die Nichtbenutzung als Übergangsstufe faßt, um erst einmal die falsche Benutzung abzuschütteln und zur rechten vorzudringen, aber doch kaum, wenn die Benutzung ihr für die Zeit der vollendeten Erlösung, d. h. für die Stufe der höchsten Vollkommenheit, verboten oder

unmöglich gemacht wird; denn der Besitz intelligibler Fähigkeiten ist doch in Wahrheit ein Nichtbesitz, wenn ein Gebrauch ausgeschlossen ist. Garantiert nun die indische Auffassung von dem Zustand, in dem die erlöste Seele sich befindet, den Gebrauch der Fähigkeit des Denkens, Wollens und Handelns, d. h. ihre Würde als Cit?

Nach den Aussagen der indischen Erlösungslehren über das Wesen der Mukti ist die erlöste Seele für den etwaigen Gebrauch ihrer sie vor der Materie auszeichnenden Fähigkeiten höchstens auf Gott angewiesen, da es ja eine Materie für sie nicht mehr gibt. Die Möglichkeit eines falschen, unheilvollen Gebrauches der Fähigkeiten ist damit beseitigt und die Ewigkeit der Erlösung garantiert. Aber ist auch der Gebrauch derselben an sich gesichert? Die erlöste Seele wird als in der denkbar engsten Verbindung mit Gott stehend gedacht, als völlig in Gott aufgehend. Es gilt dies nicht nur für die Erlösungslehren, für die die erlöste Seele nichts anderes ist als das seiner Selbst bewußt gewordene Brahman, sondern auch für die, die die Identitätslehre ablehnen. Denn wenn diese auch an der Fiktion festhalten, daß Gott und Seele auch nach vollzogener Erlösung zwei bleiben, so lassen sie sie doch so eng in- und miteinander existieren, daß sie tatsächlich als eine Einheit dastehen. Jedenfalls sprechen auch sie der erlösten Seele jede Art selbständigen Daseins und aktiver Betätigung ab und verdammen sie zur völligen Passivität. Bei der Wahrnehmung der Seligkeit Gottes durch die erlöste Seele, von der sie sprechen, handelt es sich nur um ein rein passives. Sie nimmt teil an der Seligkeit Gottes, sofern ein Reflex von den Auswirkungen des Cit-Wesens Gottes auf sie übergeht. Soweit dieser Reflex von ihr empfunden wird, geschieht dies lediglich infolge einer Benutzung ihrer Fähigkeiten von seiten Gottes. Gott ist nicht nur das Objekt, sondern auch das Subjekt der Seligkeit, die die erlöste Seele empfinden soll. Ihren Fähigkeiten kommt dabei nur die Rolle von Organen in der Hand eines anderen zu, oder wie wir auch sagen können, die Rolle eines Spiegels. Von irgendeiner Selbsttätigkeit kann nicht die Rede sein, auch nicht von einer Individualität.

Von einem Erkennen, Wollen und Handeln der erlösten Seele kann man nur in dem Sinne reden, in dem man auch von einem Erkennen usw. der materiellen psychischen Organe reden kann. Es ist dies aber ein Erkennen, dem die indischen Theologen selbst mit Nachdruck den Charakter wahren, wirklichen Erkennens absprechen. Wie das Erkennen der Organe in Wirklichkeit ein Erkennen der hinter ihnen stehenden Seele ist, so ist auch das der erlösten Seele lediglich ein Erkennen des hinter ihr stehenden Gottes. Die die Seele vor der Materie auszeichnenden Fähigkeiten des Erkennens usw. spielen also im Stande der Erlösung eine höchst niedrige Rolle, nämlich die der materiellen Organe im Stande der Gebundenheit, was doch tatsächlich der Preisgabe der ihr zukommenden Würde gleichkommt. So sichert also die Vereinigung mit Gott, wie die indischen Erlösungslehren sie fassen, nicht die Würde der Seele, sondern versetzt sie in die Rolle der Materie. Die Seele, die Cit sein soll, wird zu einer Acit.

Der christliche Prediger wird nun seinen Ausgangspunkt etwa davon nehmen können, daß ihr Cit-Charakter es ist, der die Seele über die Materie erhebt, und daß dieser Cit-Charakter in der Fähigkeit zu denken, zu wollen und zu handeln besteht. Er wird dann etwa die Forderung aufstellen müssen, daß diese Fähigkeit, weil in ihr die Würde der Seele besteht, auch für die erlöste Seele intakt bleiben und die Möglichkeit vorhanden sein muß, Gebrauch von ihr zu machen, d. h. wirklich zu erkennen, nämlich das Höchste, wirklich zu wollen, nämlich das Beste, und wirklich zu handeln, nämlich das absolut Gute. Dasselbe Verfahren wird er mutatis mutandis auch dem Ideal des Sāmkhya, dem Ideal völliger Isoliertheit, absoluten Alleinseins gegenüber einzuschlagen haben, da auch für dieses zutrifft, daß für die erlöste Seele jede Möglichkeit irgendwelcher Betätigung ausgeschlossen ist.

Wenn die indischen Erlösungslehren in der Materie ein Hemmnis für die Seele sehen und daraus die Folgerung ziehen, daß das Freisein von ihr für die erlöste Seele eine conditio sine qua non ist, so wird der christliche Prediger sich diese Forderung, soweit sie die Seele in ihrer empirischen Gestalt betrifft, aneignen können, wird aber nicht unterlassen dürfen, darauf hinzuweisen,

daß das Freisein von ihr nicht notwendigerweise ihre völlige Ausschaltung in jeder Form in sich schließen muß. Gewiß, die Materie darf die erlöste Seele in keiner Weise mehr gebunden halten; sie muß völlig frei über ihr stehen. Sollte sie das aber nur können, wenn sie ihr völlig entnommen wird? Die indischen Erlösungslehren betonen mit Nachdruck, daß die Seele für jede Art der Betätigung auf Organe und Objekte angewiesen ist, die ihr von anderer Seite zur Verfügung gestellt werden. Da sollte es doch nicht ohne weiteres als eine Entwürdigung der Seele angesehen werden, wenn sie sich zum Zwecke ihrer Betätigung der ihr von anderer Seite zur Verfügung gestellten Organe und Objekte bedient; denn der Verzicht auf den Gebrauch ihrer Fähigkeiten, deren Besitz sie ja gerade vor der Materie auszeichnet, kann doch kaum als ein Idealzustand betrachtet werden, durch den sie erhöht wird. Nun verweisen die indischen Erlösungslehren die Seele ja auf Gott. Was die Materie ihr in ihrer Gebundenheit war, soll ihr Gott im Zustande des Erlöstseins sein. Aber erleidet dessen Hoheit nicht Einbuße, wenn ihm für die erlöste Seele die Rolle zugewiesen wird, die die Materie für die unerlöste Seele inne hat? Man sucht diese Konsequenz zu umgehen, indem man die Rollen vertauscht und Gott zum Subjekte aller und jeder Betätigung der erlösten Seele macht und den Seelenfähigkeiten lediglich die Rolle eines Reflexe aufnehmenden Spiegels zuschreibt, d. h. doch ihr jede wirkliche, tatsächliche Betätigung versagt. Was ergibt sich hieraus? Doch sicherlich, daß es unendlich schwer, ja unmöglich ist, wirklich mit dem Ernst zu machen, was die Würde der Seele ausmacht, wenn man die an sich mit vollem Rechte geforderte Freiheit von der Materie in der völligen Isolierung von ihr sieht. Hierauf wird der christliche Prediger hinweisen und zur Erwägung stellen müssen, ob die Freiheit von der Materie wirklich nur auf dem Wege der völligen Ausschaltung derselben in jeder Form sichergestellt werden kann.

Mißbrauch hebt rechten Gebrauch nicht auf. Sollte ein rechter Gebrauch der Fähigkeiten der Seele nicht möglich sein selbst unter Heranziehung der Materie? Wichtig ist, daß nach indischer Anschauung die Befreiung von der Materie ihre Kehr-

seite hat in der Vereinigung mit Gott. Das ermöglicht dem christlichen Prediger, dem Inder die Frage vorzulegen, ob nicht etwa die Vereinigung mit Gott der Seele das Vermögen geben kann, rechten Gebrauch von der Materie in der Form von Organen sowohl als von Objekten zu machen, indem durch sie die Ursache des falschen Gebrauches aufgehoben wird. Für Gott bedeutet das Vorhandensein der Materie doch keine Einbuße. Auch handelt er in der Schöpfung und Erhaltung mit ihr, ohne dadurch doch seine Freiheit ihr gegenüber einzubüßen. Wohl fällt es ja dem indischen Geiste schwer, die Freiheit Gottes ihr gegenüber sicherzustellen, aber er hält doch an ihr fest, was für den christlichen Prediger in diesem Zusammenhange genügt. Dürfen wir nun aus der Stellung, die Gott der Materie gegenüber einnimmt, nicht den Schluß ziehen, daß es eine Möglichkeit gibt, trotz dem Fortbestande der Materie und trotz Befassung mit ihr frei von ihr zu sein? Sollte die Vereinigung mit Gott für die Seele nicht auch die Bedeutung haben, in den Stand gesetzt zu werden, die Fesselung durch die Materie abzuschütteln und ihr gegenüber sich die Freiheit zu bewahren, ohne durch völlige Ausschaltung jeder Art von Materie zur völligen Passivität und zum völligen Verzicht auf jede Individualität verdammt zu werden? Wem die Seele sich anschließt, dessen Wesen nimmt sie an. So lautet einer der Grundsätze indischer Seelenvorstellung. Sollte die Seele durch den Anschluß an Gott nicht auch der Freiheit von der Materie teilhaftig und fähig werden, in der Welt der Welt zu entfliehen, zumal wenn man bedenkt, daß die Vereinigung mit Gott nach indischer Anschauung die Beseitigung des Nichtwissens und nach christlicher die Befreiung von aller Sünde, d. h. von allem widergöttlichen Wollen und die Ausrüstung mit seinem heiligen Geiste als einem spiritus dirigens zur Voraussetzung hat, d. h. daß nach christlicher Anschauung die erlöste Seele völlig heilig ist, ihr Wille sich völlig im Einklang mit dem Willen Gottes befindet? Und stellt eine solche Stellung über der Materie nicht eine viel höhere Freiheit von ihr dar als die Flucht aus ihr?

So ganz fremd ist der Gedanke, daß es einen rechten Ge-

brauch der Materie gibt, den indischen Erlösungslehren auch nicht. So finden wir z. B. in der Bhagavadgītā mit Nachdruck auf die Notwendigkeit der Betätigung hingewiesen. Auch die Theologen der Schule des Rāmānuja und des Saiva-Siddhānta verlangen von den noch auf Erden lebenden Erlösten nicht völlige Tatenlosigkeit. Taten, die ohne selbstischen Hang im Dienste Gottes auf seinen Antrieb verrichtet werden, betrachten sie nicht ohne weiteres als zum Karma gehörig, welches die Seele in der Welt festhält. Aber mit dem Tode des Erlösten lassen auch sie jedes Tun ein Ende nehmen. An sich ließen sie es gerne schon mit dem Eintreten der erlösenden Erleuchtung zur Ruhe kommen. Da sie aber fühlen, daß völlige Untätigkeit unmöglich ist, belehren sie den Erlösten, das Notwendige und Unvermeidliche, aber auch nur dies, als die letzten, zwar unbequemen aber doch ungefährlichen Ausläufe des alten, überwundenen Karma noch geduldig auf sich zu nehmen, es zu einer Quelle der Seligkeit für sich zu machen, indem er es als einen Gott geleisteten Dienst ansehe, und im übrigen der Hoffnung zu leben, bald für immer auch noch von diesem Tun befreit zu werden. Wenn sie also auch nicht zu der Anschauung durchgedrungen sind, daß es eine für den Erlösten aus inneren Gründen notwendige, und nicht nur erlaubte Betätigung gibt, so wird der christliche Prediger die Rolle, die sie immerhin der Betätigung des Erlösten während des Restes des Erdenlebens zuschreiben, doch gerne benutzen, um zu zeigen, daß doch nicht ohne weiteres jede Betätigung als fraglos ins Unglück stürzende angesehen werden muß. Wenn die Seele innerlich frei ist von der Materie, braucht ihr die Berührung mit ihr nicht unter allen Umständen zum Schaden zu gereichen.

Der christliche Prediger kann natürlich dabei nicht stehen bleiben. Er wird weiter zu zeigen versuchen müssen, daß es für den Erlösten auch für die Zeit nach dem Tode noch eine Möglichkeit zur aktiven Betätigung geben kann. Es ist ja für den Inder schwer, an eine solche Möglichkeit zu glauben. Eine passive Tätigkeit läßt er ja gelten, da es dazu der Materie weder in der Form von Organen noch von Objekten bedarf. Anders ist es bei der aktiven Tätigkeit, da die das Vorhandensein der Materie, wenig-

stens in irgendeiner Form, zur Voraussetzung hat. Für die Zeit der vollendeten Erlösung aber das Vorhandensein der Materie, und sei es auch nur in der allerfeinsten Form, anzunehmen, scheint ihm aus zwei Gründen unannehmbar. Da die Materie ihrem tiefsten, eigentlichen Wesen nach eine ihr feindliche Macht ist, sieht er in ihrem Fortbestand eine Gefährdung der Erlösung. Sie könnte doch zur Ursache einer abermaligen Trennung von Gott werden. Ferner glaubt er, der Gedanke, die Materie sei für die mit Gott in der innigsten Gemeinschaft stehende Seele noch irgendwie nötig, beeinträchtige nicht nur den geistigen Charakter Gottes, sondern auch seinen Charakter als des höchsten Gutes. Ist er wirklich das höchste Gut für die Seele, dann muß er allein ihr auch genügen, dann wird sie außer ihm schlechterdings nichts anderes mehr bedürfen müssen.

Aktive Betätigung jeglicher Art ist für die Seele ohne Organe, die ihr nach indischer Anschauung nur die Materie liefern kann, nicht denkbar, denn die Benutzung Gottes als eines Organes garantiert ja höchstens eine passive Betätigung. Da nun das christliche Endideal die aktive Liebes- und Willensgemeinschaft mit Gott ist, wird der christliche Prediger kaum umhin können, das Vorhandensein der Materie, wenigstens in der Form von Organen und vielleicht auch in der Form von Objekten, auch für die Erlösten zu behaupten. Er wird aber dabei darauf hinweisen, daß nicht nur das Verhältnis zwischen Seele und Materie, sondern auch die Beschaffenheit der Materie in der Zeit der vollendeten Erlösung anders sein muß als während der Zeit der Gebundenheit. Er darf sich nicht damit begnügen, zu sagen, daß nach christlicher Grundanschauung die Stellung des Erlösten zur Materie eine innerlich völlig freie sein wird, sondern wird auch nachdrücklich darauf hinweisen müssen, daß das Neue Testament von einem Fortbestand der Welt in ihrer jetzigen empirischen Gestalt bis ins selige Jenseits hinein nichts weiß, sondern vielmehr ihren Untergang lehrt, dafür aber von einer neuen Erde und einem neuen Himmel und von verklärten Leibern usw. redet. Weiter wird er mit Nachdruck darauf hinweisen müssen, daß das Neue Testament sich das Leben des Erlösten in der neuen himmlischen Welt und

in der neuen Leiblichkeit nicht analog dem sinnlichen Leben hier auf Erden vorstellt (Mark. 12, 24f.). Alles, was sein Leben irgendwie hemmen kann, hat in der neuen Welt keinen Raum mehr (Apok. 21 und 22). Alles trägt den Stempel der Vollkommenheit (Röm. 8, 20f.). Widergöttliche Mächte können sich dort nicht mehr breit machen, weswegen es auch keinerlei Versuchungen mehr geben wird. In dieser vollkommenen Welt lebt der Erlöste als ein innerlich vollkommen Erneuerter, angetan mit einer Leiblichkeit, als deren Kennzeichen Paulus die Unvergänglichkeit, die Kraftfülle und die Herrlichkeit nennt (1. Kor. 15, 42ff.). Das eigentliche und wichtigste Merkmal des Erlösten aber, das Element, in dem und von dem er eigentlich allein lebt, dem gegenüber alles andere etwas Sekundäres ist und in dessen Dienste er steht, ist seine völlige Gemeinschaft mit Gott. Er wird Gott schauen (Matth. 5, 8; Hebr. 12, 14; Apok. 22, 4) und zwar von Angesicht zu Angesicht (2. Kor. 13, 12). Er wird Gott gleich sein (1. Joh. 3,2), d. h. in engster Liebes- und Willensgemeinschaft mit ihm stehen. Ihm zu dienen in Heiligkeit und Gerechtigkeit wird seine Lust und Seligkeit sein.

Wenn der christliche Prediger so das Leben des Erlösten in der neuen Welt in innigster Liebes- und Willensgemeinschaft mit Gott schildert, ein Leben lebendigster Aktivität, wird er aber zugleich mit Nachdruck betonen müssen, daß Gott und nur Gott es ist, was dieses Leben zu einem seligen macht. Ihm gegenüber ist die neue Welt und die neue Leiblichkeit dem Erlösten etwas Sekundäres, wenn auch nicht Überflüssiges. Er freut sich auch der neuen Welt, aber nicht, weil sie ihm etwas außer oder neben Gott bieten soll, sondern weil sie es ihm erst möglich macht, sich der Gemeinschaft mit Gott im bewußten Empfangen der Liebe Gottes zu freuen und derselben im Wirken für Gott wirklich bewußt zu leben.

Es mag befremdlich erscheinen, daß so viel Nachdruck auf die neutestamentliche Lehre von der neuen Erde und dem neuen Himmel, sowie von der neuen Leiblichkeit gelegt wird. Man wird vielleicht denken, dadurch werde das Verständnis für die Größe der christlichen Endhoffnung für den Inder nur erschwert und er

in der Geringschätzung des Christentums nur bestärkt. Demgegenüber darf aber nicht übersehen werden, daß es nicht zuletzt die Einschätzung der Materie in jeder Form als eines Übels ist, was den Inder bewegt, den Zustand des Erlöstseins in einer naturhaften, alle persönliche Individualität ausschließenden Vereinigung mit Gott zu sehen, in der der Erlöste sich mit einer rein passiven Rolle zufrieden geben muß und seine Würde als ein intelligentes Wesen völlig untern Tisch fällt. Er wird an diesem Ideal festhalten, solange er die ablehnende Stellung zur Materie nicht preisgibt. Individualität und Aktivität sind ohne Materie in irgend welcher Form nun einmal nicht denkbar. Wird nun jede Materie als etwas die Seele Hemmendes und Niederhaltendes angesehen, werden natürlich auch die Individualität und Aktivität als etwas Niedriges angesehen werden müssen. Soll der Inder das christliche Ideal der persönlichen, aktiven Liebes- und Willensgemeinschaft mit Gott als das Höhere einschätzen lernen, so wird er vorher mit dem Wahne, als ob jede Materie an sich und damit auch jede durch sie erst ermöglichte Individualität und Aktivität an sich etwas Verwerfliches wären, brechen müssen. Das muß der christliche Prediger bedenken und darf deswegen die neutestamentlichen Aussagen über die neue Erde usw. nicht verschweigen, sondern muß vielmehr versuchen, ihm das Verständnis dieser Aussagen in ihrer großen Bedeutung zu erschließen. Es muß dies allerdings mit großer Vorsicht und Weisheit und Kenntnis indischer Vorstellungswelt geschehen.

7. Entscheidend für den Wert einer Religion ist nicht nur das Wesen des höchsten Gutes, das sie ihren Anhängern verheißt, sondern auch, ja noch mehr die Garantie, die sie ihnen für die Erlangung desselben bietet. Im Christentum ist diese an die Person und das Werk Jesu Christi gebunden. Diese müssen daher im Mittelpunkte jeder christlichen Predigt stehen, auch der in Indien. Wie geschieht das am besten?

Die indische Religion wird vielfach als eine Religion der Selbsterlösung bezeichnet. Sie ist das zweifellos, aber doch nicht dem vollen Umfange nach. Die Erlösung vollzieht sich in zwei Perioden. Die erste ist die ihrer Anbahnung. Sie umspannt die

Zeit von Ewigkeit her bis zum Eintreten der endgültig erlösenden Erleuchtung. Die zweite ist die ihrer Verwirklichung. Sie umfaßt die Erleuchtung und die darauffolgende Zeit bis zum Tode, dem letzten, bis zum Eingehen in die Gottheit. Die erste steht fraglos unter dem Zeichen der Selbsterlösung, die zweite dagegen nicht so ohne weiteres.

Als Merkmal der ersten Periode kann man das fortwährende Geborenwerden und Sterben bezeichnen. Die Existenzformen der Seele stehen zunächst im Dienste der ihr feindlichen Macht, vornehmlich des Karmas. Die Seele erhält immer wieder neue Existenzformen, damit sie an Freud (?) und Leid das genießen kann, was sie für ihr Tun verdient. Das Muß des ununterbrochenen Geborenwerdens und Sterbens wird als ein Übel empfunden und bewertet, und man sehnt sich deshalb nach Befreiung von diesem Muß.

Es ist aber nicht nur ein Übel, sondern zugleich auch ein Mittel zur Erlösung. Die vielen Existenzformen geben der Seele nämlich Gelegenheit, sich immer höher emporzuarbeiten, von niedrigen Existenzweisen zu höheren. Das, was das Emporsteigen bedingt, ist das Verhalten der Seele in den jeweiligen Existenzformen. Befleißigt sie sich der jeweilig für gut geltenden Taten, wird sie eine höhere Existenzform erwarten dürfen, tut sie aber das für schlecht Geltende, eine niedrigere. Um emporsteigen zu können, ist es natürlich wichtig, daß sie weiß, was sie jeweilig zu tun und zu lassen hat.

Sofern die Seele, um bis zu der Stufe vorzudringen, auf der ihr das befreiende Wissen aufgehen kann, auf jeder Stufe das Rechte tun und, damit sie das kann, das, was ihr widerfährt, recht deuten muß, kann, ja muß sie ihres Glückes eigener Schmied genannt werden. Sie muß sich den Weg zur Höhe selbst bahnen. Es ist dies ein mühsamer Weg, der buchstäblich Ewigkeiten dauert. Unzählige Existenzen hat jede Seele bereits hinter sich und höchstwahrscheinlich noch unzählige vor sich. Ganz ohne Hilfe aber lassen die indischen Erlösungslehren, so nachdrücklich sie auch das Vorwärtsschreiten von dem Verhalten der einzelnen Seelen abhängig machen, sie doch nicht. Die von Gott geoffen-

barten heiligen Schriften, wie die Veden, Upanisaden, Agama, die verschiedenen Religionen, Rechtsbücher, Kastensitten u. a. m. sind alle von Gott gewollte Mittel, um der Seele zu helfen, in der jeweiligen Existenzform das sie Vorwärtsbringende zu tun.

Steht also die erste lange Periode der Anbahnung der Erlösung völlig unter dem Zeichen der Selbsterlösung, woran auch die der Seele von Gott zuteil werdende Hilfe nichts ändert, auf die wir vorhin hinwiesen und die nur im Geben von allerlei Ratschlägen besteht, so kann dies in bezug auf die zweite Periode, die Periode der Verwirklichung der Erlösung, wenigstens nicht von allen Erlösungslehren behauptet werden. Durchweg wissen sie wenigstens etwas von einer Mitwirkung Gottes. Das atheistische Sāmkhyasystem schaltet hier natürlich aus, ebenso das auf ihm stehende Yogasystem des Patanjali, das zwar von einem Isvara, einem Gotte, redet, aber nichts davon weiß, daß er zur Erreichung der Erlösung irgendwie positiv mitbehilflich sein kann.

In den älteren Upanisaden herrscht der Gesichtspunkt vor, daß die Seele durch die Erfüllung gewisser Bedingungen das Aufleuchten des vom Wahne des Nicht-Brahman-Seins erlösenden Wissens selbst herbeiführen muß. Es finden sich in ihnen aber auch Aussagen, die von einer der Seele zuteil werdenden Hilfe reden. So wird für das Zustandekommen der erlösenden Erkenntnis wiederholt auf die Notwendigkeit einer Offenbarung hingewiesen, die durch geeignete Lehrer übermittelt werden muß. So heißt es z. B. Kath. Up. 2, 8 und 9:

„Nicht, wenn verkündigt von gemeinen Menschen,
Ist leicht er faßbar, selbst bei vielem Sinnen;
Und ohne Lehrer ist hier gar kein Zugang:
Zu tief ist er für eignes tiefes Denken.

Nicht ist durch Grübeln dieser Sinn zu fassen,
Doch faßbar wohl, wenn einer Dich ihn lehrt, Freund;
Dir ward er jetzt, denn treu war dein Beharren;
Ja, solche Frager wünschen wir, wie du bist!"

Daß es sich bei dieser Belehrung durch einen Lehrer nicht nur um eine rein menschliche Hilfe handelt, sondern daß dahinter

eine höhere erleuchtende Macht steht, durch die die Belehrung erst effektiv wird, geht deutlich aus Kath. Up. 2, 23 hervor, wo es heißt:

„Nicht durch Belehrung wird erlangt der Âtman,
Nicht durch Verstand und viele Schriftgelehrtheit;
Nur wen er wählt, von dem wird er begriffen:
Ihm macht der Âtman offenbar sein Wesen."

Daß in den Upanisaden das Aufleuchten des erlösenden Wissens auf eine Einwirkung Gottes zurückgeführt wird, ist zwar angesichts der in ihnen sich vorfindenden Lehre von der Identität Gottes und der Seele eine gewisse Inkonsequenz, aber eine doch begreifliche, da auch sonst vielfach nicht Ernst mit derselben gemacht wird. Der allgemeine Âtman erbarmt sich seines dem Wahne des Nichtwissens verfallenen Teiles und nimmt ihn in sich auf, indem er ihn über sein wahres Wesen aufklärt.

Befremdlicher ist es, daß auch Samkara, der wirklich Ernst mit der Identitätslehre macht, von der Erleuchtung als einer Tat Gottes redet. Nicht nur behauptet auch er die Notwendigkeit einer Unterweisung durch einen Lehrer, sondern er spricht geradezu von der Gnade Gottes als der Ursache der erlösenden Erkenntnis. So lesen wir z. B. bei ihm:

„Für die individuelle Seele, welche im Zustande des Nichtwissens unvermögend, das (als Welt erscheinende) Wirkungs-, Werkzeug-Aggregat (von der Seele) zu unterscheiden, und durch die Finsternis des Nichtwissens blind ist, kommt von der höchsten Seele, dem Aufseher der Werke, dem in allen Wesen wohnenden Zuschauer, dem Herrn, der die Ursache des Geistes ist, von ihm, durch seine Bewilligung der aus den Zuständen des Tuns und des Genießens (Leidens) bestehende Samsâra[1], und durch seine Gnade als Ursache die Erkenntnis und durch diese die Erlösung."

Der Vedânta sieht das endgültige Zustandekommen der erlösenden Erkenntnis nicht als eine Tat des Menschen an, wie

[1]) Dies bezieht sich auf die Zeit der Anbahnung der Erlösung, auf die sogenannte Sakalâvasthâ.

er uns empirisch gegenübersteht, steht also nicht so unbedingt, wenigstens nicht für die entscheidende Erleuchtung, auf dem Standpunkt einer naiven Selbsterlösung, sondern ahnt, daß es etwas über die Kräfte des gewöhnlichen Menschen Hinausgehendes ist, sich selbst zu erlösen.

Der Grundton, auf den die Bhagavadgītā gestimmt ist, ist dagegen fraglos der der Selbsterlösung. Immer wieder heißt es: Wer das und das tut, der wird das Heil erlangen. Von der Erlösung wird durchweg gesprochen als von etwas, was an den Frommen, die es wegen ihres Verhaltens verdienen, geschieht, sie erscheint also als die Wirkung einer Ursache, nämlich des Verhaltens der Menschen. Doch finden wir auch Aussagen, in denen das Zustandekommen der Erlösung Gott zugeschoben wird. Nicht nur stammt der zur Erlösung führende Yogaweg von Gott (Bhag. IV, 1—3), auch sorgt er nicht nur für den Fortbestand des Rechtes (IV, 7 u. 8), sondern er wird auch geradezu als derjenige hingestellt, der die Erlösung herbeiführt. Was aber als eine Tat der Gnade Gottes erscheint, erscheint zugleich auch deutlich als eine Belohnung für etwas von dem Menschen Geleistetes. Und hierauf liegt in der Bhagavadgītā fraglos der Nachdruck. Der Mensch hat sich das Heil, bzw. die es austeilende gnädige Gesinnung Gottes, durch sein Verhalten zu verdienen.

Die Frage, ob Selbsterlösung oder nicht, spielt in der Schule des Rāmānuja eine besonders wichtige Rolle. Sie hat zu tiefgehenden Erörterungen und schließlich zu einer Spaltung in eine Nord- und Südschule geführt. Rāmānuja selbst muß wohl als Synergist bezeichnet werden. Gott schenkt die Erlösung, aber doch nur dem, der Bhakti hat, zu der der Mensch sich auf dem Wege des Karmayoga und Jnānayoga, wenn auch nicht ohne Hilfe Gottes, emporarbeiten muß.

Die Nordschule hat sich bewußt auf diesen Boden des Synergismus gestellt. Der Mensch hat sich durch die Bhakti die Gnade Gottes und damit die Erlösung zu verdienen. Kann er sich nicht zu der Höhe eines Bhaktan emporschwingen, so genügt es im Notfall auch, wenn er ein Prapannan wird, d. h. einer, der sich im Bewußtsein seines Unvermögens vertrauensvoll auf Gott

wirft. Denn Prapatti, die Herzunahung, das restlose Sichlassen in Gott, erweckt in Gott ebenso den Wunsch, zu helfen, wie die tätige Bhakti. Die Südschule dagegen sieht in der Erlösung ein reines Geschenk Gottes. Die Prapatti, zu der die Bhakti sich steigern muß, ist nicht eine Leistung, durch die man sich etwas verdienen kann, sondern nur die Bereitschaft, sich von Gott etwas schenken zu lassen. Daß ein Mensch ein Bhaktan und darüber hinaus ein Prapannan wird, ist auch schon eine Wirkung Gottes.

Mag die Bhakti oder die Prapatti als eine Leistung des Menschen angesehen werden oder nicht, der eigentliche Akt der Erlösung wird in der Schule des Rāmānuja als eine Tat Gottes angesehen. Der Mensch kann vielleicht durch sein Verhalten auf Gott einwirken, daß er sich seiner erbarmt, kann aber die Erlösung selbst nicht bewirken. Das ist Gott vorbehalten. Über die Art und Weise nun, wie er sich an dem Bhaktan oder Prapannan als Erlöser erweist, hat sich keine festumschriebene Theorie gebildet. Durchweg wird die erlösende Tat Gottes in dem Sinne der Erleuchtung gefaßt, die über den Frommen kommt, ohne daß er sich Rechenschaft darüber geben kann, wie sie zustande kommt. Wohl unter dem Einfluß der alt-visnuitischen Avatāralehre hat man je länger je mehr in dem religiösen Lehrer eine Instanz gesehen, deren sich Gott für die erlösende Erleuchtung bedient. Der religiöse Lehrer ist ein Mensch, aber nicht nur Mensch. Er ist inspiriert von Gott, und zwar so sehr inspiriert, daß von einer Einwohnung Gottes in ihm geredet werden kann und er als ein göttlicher Erlöser angesehen und verehrt werden muß. In der älteren Form der Rāmānujaschen Theologie spielt diese Verehrung des Lehrers als eines göttlichen Mediums der Erlösung noch eine untergeordnete Rolle, doch finden sich schon deutlich Spuren derselben auch in ihr. In der späteren Zeit aber tritt der religiöse Lehrer immer deutlicher und glanzvoller in den Vordergrund. Man errichtete ihm Schreine und räumte ihm unter dem Ehrentitel Ālvār, Eingetauchter, Ācāryār, Lehrer, Bhaktar eine Stellung ein, wie sie die Heiligen wegen der Hilfe, die sie gewähren können, in der römischen Kirche inne haben, nur daß von jenem lediglich eine Hilfe geistiger Art erwartet wird.

Eine in viel weiter gehendem Maße bis ins einzelne fest gelegte Theorie über die Art und Weise, wie Gott an der Seele die erlösende Tat vollzieht, haben wir in dem Saiva-Siddhânta. Wenn die Seele unter gewisser Anleitung Gottes sich so weit emporgearbeitet hat, daß sie würdig ist, von allen Fesseln befreit zu werden und in Gott einzugehen, um hinfort in und mit ihm zu leben, d. h. wenn sie völlig gleichgültig gegen die zweierlei Taten und ihre Folgen geworden ist, tritt das Tun Gottes in den Vordergrund. Seine bis dahin nur im Verborgenen in der Seele gegenwärtige und tätige Sakti wird jetzt zur alles beherrschenden Instanz. Ihr Einfluß zeigt sich zunächst darin, daß eine unwiderstehliche Sehnsucht nach einem geistlichen Lehrer von der Seele Besitz ergreift. Gott nimmt dann weiter die Gestalt eines menschlichen Lehrers an, entweder unmittelbar durch zeitweise Annahme eines eigens zu diesem Zwecke geschaffenen menschlichen Körpers oder mittelbar durch inspirierende Einwohnung eines bereits erleuchteten Frommen, erscheint der nach Unterweisung schmachtenden Seele und entfacht in ihr nicht nur das wahre Wissen über ihr Verhältnis zu ihm als dem allein wahren Seienden und zu der ihr feindlichen Materie, sondern beseitigt auch die letzten Reste der verhängnisvollen Herrschaft der Materie in all ihren Gestaltungen bis zum Karma. Die alten noch nicht zum Genuß gelangten Taten verbrennt er durch seinen Gnadenblick, und das Emporkommen neuen Karmas verhindert er, indem er sich selbst zum Subjekt alles dessen macht, was die Seele, sei es unter dem Zwange der Macht der Gewohnheit, sei es anläßlich des Verzehrens des Restes der für das derzeitige Dasein reifen Früchte früherer Taten, hinfort noch etwa tut.

Aus diesen Vorstellungen ergibt sich nun für den christlichen Prediger in Indien eine ganze Anzahl wichtiger Gesichtspunkte, die er in seiner Predigt des Evangeliums von dem Erlöser und seiner Erlösungstat nicht wird übersehen dürfen.

Wichtig ist es zunächst, daß man sich bewußt ist, daß man für die Erlösung auf göttliche Hilfe angewiesen ist. Der christliche Prediger wird nun zunächst daran anknüpfen, daß die indischen Erlösungslehren auch bereits für die Zeit der Anbahnung der

Erlösung etwas von göttlicher Hilfe, wenn auch nur in der Form gewisser Anleitung, wissen, sie besonders aber für das Aufkommen der die Erlösung verwirklichenden Erleuchtung für notwendig halten.

Warum kann wohl der Mensch ohne göttliche Hilfe nicht ans Ziel gelangen? Die Antwort, die der Inder auf Grund seiner Erlösungslehren geben wird, lautet: wegen der Gebundenheit durch das Übel des Nichtwissens und des Karmas. Da diese als eine naturhafte gefaßt wird, wird der christliche Prediger darzutun versuchen, daß es doch eigentlich eine Inkonsequenz ist, zu glauben, die Erlösung selber bewirken zu können. Selbsterlösung wäre an sich denkbar, wenn der Mensch über die Freiheit verfügte, sich im Gegensatz zu den ihn fesselnden Mächten zu betätigen. Diese Freiheit soll er aber nicht besitzen. Wohl findet sich der Gedanke, daß die Fesseln sich allmählich auf Grund der Erfahrung während der vielen Geburten lockern, aber das berechtigt noch nicht zu der Annahme, daß man sich selbst erlösen kann. Denn wenn durch das, was die Seele tut, eine Lockerung der Fesseln stattfindet, so ist das ein ganz natürlicher, nach Gesetzen, die den fesselnden Mächten innewohnen, sich abspielender Prozeß. Die Einwirkung der sie gefesselt haltenden Mächte bringt bei der Seele bestimmte Wirkungen hervor und diese wieder andere usw., ohne daß sie irgend welchen bestimmenden Einfluß dabei ausübt. Wenn das Resultat all dessen ist, daß die Fesselung allmählich weniger drückend wird, dann gereicht das der Seele wohl zum Vorteil, aber den Anspruch, die Lockeruug selbst herbeigeführt zu haben, darf sie deswegen nicht erheben. Es darf höchstens von einer automatisch sich vollziehenden Erlösung geredet werden, deren Objekt, aber nicht Subjekt die Seele ist. Daran ändert auch die Tatsache nichts, daß die Lockerung der Fesselung auch durch das gefördert wird, was die Seele tut, und nicht nur durch das, was sie erleidet. Denn es handelt sich dabei nicht um sittliche Taten, die ja nur auf dem Boden der Freiheit möglich sind, nicht um etwas, was sie will, sondern um etwas, was sie muß auf Grund vorliegender Tatsachen. Aber steht dies nicht im Widerspruch dazu, daß sich die Lockerung der Fesselung nicht bei allen Seelen in der-

selben Weise und mit derselben Schnelligkeit vollzieht? Es muß dies doch irgendeinen Grund haben? Es wird die Verschiedenheit vielfach auf ein verschiedenes Verhalten der Seele den Wirkungen gegenüber zurückzuführen sein, deren Opfer sie ist, d. h. etwa auf die Gesinnung, mit der sie sie auf sich nimmt, und sie so letzten Endes doch zum Subjekt der Lockerung gemacht. Nun kann man aber doch nur dann von einer Selbsterlösung der Seele reden, wenn erklärlich gemacht wird, wie ein solches Verhalten den auf sie einstürmenden Wirkungen gegenüber möglich ist. Durchweg geschieht das nicht, so daß man berechtigt ist, zu sagen, daß eine Beteiligung der Seele an der Lockerung wohl behauptet, aber nicht bewiesen wird. Wo aber der Versuch gemacht wird, dies zu erklären, erscheint das Verhalten der Seele nicht als ihre Tat, sondern als eine Wirkung des in ihr gegenwärtigen Gottes, etwa seiner Sakti, durch die das, was der Seele widerfährt, wie durch einen Spiegel hindurchgeht. Wie aber kommt es, daß dieses nicht bei allen Seelen dieselben Eindrücke hervorruft? Die einzige Erklärung, die man findet und die wirklich eine Erklärung genannt zu werden verdient, ist der Hinweis auf das Spiel, lîlā, Gottes. So ergibt sich schon als das Resultat der Aussagen der indischen Erlösungslehren hinsichtlich der Zeit der Anbahnung der Erlösung, falls man die ihnen zugrunde liegenden Gedanken wirklich zu Ende denkt, daß eine Selbsterlösung unmöglich ist, worauf hinzuweisen für den christlichen Prediger nicht unangebracht sein dürfte.

Redet der christliche Prediger so von der Unmöglichkeit der Selbsterlösung, wird er darauf gefaßt sein müssen, daß ihm entgegengehalten wird, aus der christlichen Auffassung vom Übel ergebe sich mit nicht geringerer logischer Notwendigkeit die Forderung einer Selbsterlösung als aus der indischen die Unmöglichkeit derselben. Die Ursache allen Übels ist nach christlicher Anschauung die widergöttliche Willensrichtung, und zwar nicht als ein Verhängnis, sondern als eine Schuld. Wenn nun alles Unheil von einem falschen Verhalten des Menschen abhängt, dann muß doch — der Schluß liegt nahe — das Heil von dem richtigen Verhalten abhängen. Wenn das aber der Fall ist, dann folgt doch

daraus von selbst die Forderung der Selbsterlösung. Der Mensch muß das Richtige, d. h. das, was Gott will, wollen und tun, dann wird er frei werden von allem Übel. Der christliche Prediger wird seinem indischen Opponenten darin recht geben, daß es nach christlicher Auffassung zur Erlösung durchaus notwendig ist, daß man sich im Einklang mit dem Willen Gottes findet.

Unter Hinweis auf Jesu Wort, daß ein fauler Baum nicht gute Früchte bringen kann (Matth. 7, 18), wird er dann aber mit Nachdruck darauf hinweisen, daß die Grundvoraussetzung der Aufgabe der widergöttlichen Willensrichtung eine radikale Sinnesänderung ist, und unter Hinweis auf das Wort Pauli: „Wollen habe ich wohl, aber Vollbringen das Gute finde ich nicht" (Röm. 7, 18) weiter darauf, daß es außerhalb des menschlichen Vermögens liegt, ein völlig neuer, im Einklang mit dem Willen Gottes stehender Mensch zu werden. Auf diese sittlich und nicht naturhaft begründete Unmöglichkeit der Selbsterlösung wird der christliche Prediger hinzuweisen nicht unterlassen dürfen, weil das Verständnis derselben besonders für den Inder, der das Übel nur als ein unverschuldetes, naturhaftes versteht, die Voraussetzung für das Verständnis der Person Jesu als des Erlösers sowohl als seines Werkes als eines Erlösungswerkes in ihrer Einzigartigkeit ist.

Eine große Rolle spielt bei dem Zustandekommen der Erlösung, wie wir sahen, der religiöse Lehrer, der Guru oder Satguru, und zwar als Stellvertreter Gottes. Bezeichnend für die ihm zugewiesene Rolle ist, daß er nur den Seelen gegenüber in Aktion tritt, bei denen es bereits zu einer völligen Lockerung der Gebundenheit durch das Übel gekommen ist. Durch Mitteilung des rechten Wissens hat er die bereits lockeren Fesseln zum Abfallen zu bringen, wie man die reife Frucht des Baumes durch Schütteln zum Abfallen bringt. Was sich naturhaft nach natürlichen Gesetzen angebahnt hat, bringt er zur Vollendung. Wenn nun diese Rolle, die der religiöse Lehrer für das Zustandekommen der Erlösung spielt, auch eine äußerst geringfügige ist, von der man eigentlich nicht so recht einsieht, warum sie nötig ist, so wird sich der christliche Prediger die Tatsache, daß er für nötig gehalten

wird, sowie seine Beschreibung und die ihm zugewiesene Rolle doch für seine Predigt von der Person und dem Werke Christi dienstbar machen können und müssen.

Wenn die Grundgedanken der indischen Erlösungslehren konsequent zu Ende gedacht werden, muß das Aufleuchten der befreienden Erkenntnis auch ohne die Vermittlung eines religiösen Lehrers für möglich gehalten werden können. Es finden sich in der Tat auch Aussagen genug, namentlich in den Upanisaden und im Sāmkhya, die von solcher Vermittlung absehen. Wie kommt es nun, daß namentlich die späteren Erlösungslehren die Notwendigkeit der Unterweisung durch einen religiösen Lehrer, den sie noch denkbarst nahe an Gott heranrücken, so sehr betonen? Sollte der Grund nicht in dem von Gott dem Menschen mitgegebenen Gefühl zu suchen sein, daß es doch ohne göttliche Hilfe nicht geht? Der christliche Prediger wird doch wohl behaupten dürfen, daß sich das Christentum mit seiner Lehre von der Notwendigkeit eines Erlösers im Einklang mit einem tief empfundenen menschlichen Gefühl befindet.

Das Wichtigere aber ist, daß der christliche Prediger darauf hinweist, wie Christi Person und Werk absolute Garantien geben, daß das natürliche Verlangen des menschlichen Herzens nach Hilfe gestillt wird. Das Hauptmerkmal eines Erlösers nach indischer Anschauung ist, daß er sich im Besitz des wahren Wissens befindet. Der Erlöser ist ein Guru, ein Lehrer, der im Besitze des wahren Wissens, d. h. ein Jīvanmuktan ist. In Anknüpfung hieran wird der christliche Prediger Jesum als einen Lehrer hinstellen müssen, aber als einen solchen, der nicht nur selbst über die wahre Erkenntnis verfügt und sie mitteilt, sondern der auch alle Hindernisse, die sich ihrer Erfassung in den Weg stellen, beiseite schiebt und unschädlich macht, ja mehr, der nicht nur zur rechten Erkenntnis verhilft, sondern die Menschen auch gemäß derselben völlig umgestaltet, d. h. eine absolut neue Willensrichtung ins Leben ruft.

Soll Jesus zur Willenseinheit mit Gott führen können, so muß er selbst willenseins sein mit Gott. So wird der christliche Prediger ihn zunächst als solchen schildern müssen, der in einzig-

artiger, von keinem zu übertreffender Weise weiß, was der Wille Gottes ist, und ihn selbst stets getan hat, d. h. als die sündlose Offenbarung des Willens Gottes. Im Anschluß an die Vorstellung der indischen Erlösungslehren, daß der die erlösende Erkenntnis mitteilende Lehrer von Gott inspiriert, ja sogar eine Inkarnation Gottes sein muß, wird er die Frage aufwerfen, wie wir uns das alles menschliche Maß übersteigende Wissen Jesu um Gottes Willen und das lückenlose Tun desselben angesichts der den Menschen allgemein anhaftenden Unwissenheit und des sittlichen Unvermögens erklären können, und ob wir ihn nicht an die Seite Gottes stellen müssen. Nun wird ja der Inder die hohe Stellung damit zu erklären versuchen, daß er ihn für einen Jīvanmuktan erklärt. Der Hinweis, daß uns die neutestamentlichen Schriften keinerlei Anhalt geben, eine Entwicklung in Jesus vom Zustand der Unvollkommenheit zu dem der Vollkommenheit anzunehmen, wird wenig Eindruck machen. Man wird auf ihr Schweigen über die Zeit vor dem öffentlichen Auftreten Jesu hinweisen und seine Taufe durch Johannes, der der vierzigtägige Aufenthalt in der Wüste vorangeht, als das große Ereignis schildern, durch das ihm die Erleuchtung aufging, und durch das er ein Jīvanmuktan wurde. Der christliche Prediger dürfte weise handeln, wenn er sich einstweilen damit begnügt, das Zugeständnis abzunötigen, daß Jesus wenigstens eine vom Geiste Gottes angefüllte, sich in den wesentlichsten Punkten von den Menschen, auch den besten, unterscheidende Persönlichkeit ist, die dem Jīvanmuktan in nichts nachsteht. Die Erkenntnis, daß Jesus Gottes Sohn ist, ist nur möglich, wenn man Jesu erlösendes Werk an sich selbst erfahren hat, und wird deswegen einem Menschen, der Jesu noch ferne steht, nicht aufgezwungen werden dürfen. Der christliche Prediger muß den Nichtchristen einen Weg führen, der von unten nach oben geht, d. h. er muß Jesum zunächst als eine im wahrsten Sinne des Wortes vollkommene Persönlichkeit schildern.

Erkennt der Inder Jesu die Würde eines Jīvanmuktan zu, wozu er verhältnismäßig leicht geneigt ist, so wird der christliche Prediger den Boden bereitet halten dürfen für die Schilderung

Jesu als des Erlösers. Er wird dabei vielleicht am besten damit beginnen, daß Jesus die Erlösung der Menschheit für seine Aufgabe angesehen hat. Zu dem Zwecke wird er zunächst seine Liebe gerade zu den Sündern schildern. Es war für Jesus eine innere Notwendigkeit — sein Herz voll erbarmender Liebe trieb ihn mit unwiderstehlicher Macht dazu —, sich der erlösungsbedürftigen Menschheit anzunehmen. Weiter wird er auf seine umfangreiche Predigttätigkeit hinweisen. Die Menschen einzuladen zum Reiche Gottes, d. h. sie den Weg aus aller Heillosigkeit heraus zur seligen Freiheit der Gotteskindschaft zu führen, war ihm seine liebste Arbeit, der sich hinzugeben er nie müde wurde. Vor allem aber wird er hinweisen müssen auf die Tat von Golgotha, wie Jesus sich innerlich gezwungen fühlte, diesen Weg nach Golgotha zu gehen, weil er ihn für die Erlösung der Menschheit für nötig hielt.

Die Tat von Golgotha als die eigentliche Erlösungstat Jesu zu predigen, bildet für den christlichen Prediger in Indien fraglos das größte Problem. Steht die ihr zugrunde liegende Idee der Stellvertretung doch scheinbar im krassesten Widerspruch zu der Grundidee des Karmas, nach der jeder selbst zu ernten hat, was er gesäet hat. Aber trotzdem bieten die indischen Erlösungslehren dem christlichen Prediger auch für seine Predigt von dem Leiden und Sterben Jesu Anknüpfungspunkte. Da ist zunächst der Gedanke, daß der Mensch von der Macht des Nichtwissens und des Karmas befreit und ihm die Gabe der rechten Erkenntnis und der Befreiung von dem Gesetz des Karmas geschenkt werden muß. Die Vorstellung des Befreiens und des Schenkens ist doch auch unlöslich mit der Tat von Golgotha verknüpft. Dadurch, daß Jesus den Tod am Kreuze starb, befreite er uns Menschen nach der Terminologie des Neuen Testamentes von der Sünde und ihrer Schuld und schenkte uns die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt. Freilich, es besteht ein großer Unterschied zwischen dem Wie des Befreit- und Beschenktwerdens, von dem in den indischen Erlösungslehren die Rede ist, und dem Wie des Befreiens und Schenkens, das die Tat von Golgotha bedeutet. Dort erscheinen sie als eine ganz natürliche Folge gewisser Ursachen. Sie sind streng genommen nicht eine Tat Gottes oder seines Stellvertreters,

des religiösen Lehrers. Dieser ist im Grunde nichts anderes als der Überbringer von etwas, worauf der Empfänger Anspruch hat. Dieser mag sie als eine Tat, ja als eine Gnadentat Gottes empfinden, dies ändert aber nichts daran, daß er objektiv nur als Vermittler und Überbringer und nicht als Schöpfer der Erlösung angesehen werden darf. Das Neue Testament dagegen sieht in Jesus vor allem denjenigen, der durch die Tat von Golgotha objektiv die Möglichkeit, befreit und beschenkt zu werden, geschaffen hat. Der christliche Prediger wird auf diesen prinzipiellen Unterschied aufmerksam machen und dabei hervorheben, daß ein Schöpfer der für nötig empfundenen Befreiung und Schenkung eine viel größere Garantie ist als ein bloßer Vermittler und Überbringer. Weil Christus ein solcher Schöpfer ist, deswegen darf jeder, auch der größte Sünder, in ihm den Erlöser sehen und auch für seine Person hoffen, erlöst zu werden. Der noch auf einer niedrigen Stufe der Entwicklung stehende Inder dagegen kann und darf z. B. in der Satgurugestalt oder in dem Guru-Avatāra keinen Erlöser für sich sehen. Nur von einer vielleicht noch recht fernen Zukunft darf er erhoffen, in einem Guru seinen Erlöser begrüßen zu dürfen.

Daß Jesu im Neuen Testament im Gegensatz zu dem indischen Guru eine aktive Rolle bei dem Zustandekommen der Erlösung zugeschrieben wird, beweist schon die Schilderung seines Auftretens und seines Verhaltens während seiner Lebenszeit. Der indische Guru tritt als Erlöser nur in Tätigkeit, wenn er einen Heilskandidaten vor sich hat. Jesus sieht dagegen in jedem Menschen, besonders in dem Sünder, ein Objekt für seine erlösende Tätigkeit. Es gibt schlechthin keinen, von dem er nicht glaubt, ihn erlösen zu müssen. Er fühlt sich eben als ein wirklicher Erlöser und nicht als ein Scheinerlöser. Er begnügt sich darum auch nicht mit der den Prozeß der Erlösung nur zum Abschluß bringenden Rolle eines Satgurus, sondern hält auch die Anbahnung derselben für einen Teil seiner Aufgabe, indem er die Menschen auf ihre Erlösungsbedürftigkeit hinweist und sie durch Güte und Ernst, je nachdem die Situation es erfordert, einladet, sich von ihm befreien und beschenken zu lassen.

Der Hauptbeweis aber, daß Jesus der souveräne Schöpfer der Erlösung ist, ist die Art und Weise, wie von seinem Leiden und Sterben mit der darauf folgenden Auferstehung gesprochen wird. Wir haben es hier mit einer Tat zu tun, durch die er objektiv die Möglichkeit der Erlösung geschaffen hat. Er unterzieht sich dem Leiden und Sterben, nicht weil er äußerlich nicht anders kann, sondern weil er es für das einzige Mittel ansieht, die erlösungsbedürftige Menschheit wirklich der Erlösung entgegenzuführen. Sein Leiden und Sterben erscheint weiter als ein stellvertretendes: er erduldet, was die Menschheit durch ihre Sünde verschuldet hat, und der Ertrag seines Leidens und Sterbens soll ihr zugute kommen.

Die Auffassung des Leidens und Sterbens Jesu als eines freiwillig aufgenommenen und stellvertretenden muß der Inder, worüber der christliche Prediger sich klar sein muß, zunächst als im Gegensatz zu dem sein ganzes Denken und Fühlen ausfüllenden Grundsatz des Karmas stehend empfinden. So formal gefaßt, wie der indische Geist es tut, schließt dieser Grundsatz auch wirklich jede Möglichkeit einer Stellvertretung aus. Eine andere Frage aber ist es, ob der Grundsatz, daß jeder ernten muß, was er gesäet hat, dem Geiste nach und nicht nur dem Buchstaben nach verstanden, doch nicht in Einklang mit der Idee der Stellvertretung zu bringen ist. Mir scheint dies nicht nur möglich zu sein, sondern die indischen Erlösungslehren scheinen mir auch wertvolle Anknüpfungspunkte an die Hand zu geben, in einer Weise von einem stellvertretenden Leiden und Sterben Jesu zu predigen, daß der Gegensatz zu der Idee der Gerechtigkeit, wenn auch nicht ganz überwunden, so doch in seiner Bedeutung und Gewichtigkeit beträchtlich herabgedrückt wird.

Jede Tat zeitigt eine Frucht, die genossen werden muß. Nun lehrt die Erfahrung, gegen die sich auch der indische Geist nicht verschließt, daß das Säen schneller geht als das Ernten, das auch das Heranwachsen und Heranreifen sowie das Verzehren umschließt. Da der Mensch ununterbrochen säet, ist es selbstverständlich, daß er mit dem Ernten bald in einen gewissen Rückstand kommt. Es sammelt sich so im Laufe der Geburten

ein großer, von Geburt zu Geburt noch anschwellender Rest noch nicht zum Verzehren gelangter Früchte an. Was geschieht mit diesem Rest beim Eintritt der Erlösung? Die für das gegenwärtige Leben zum Verzehren bestimmt gewesenen Früchte müssen doch restlos verzehrt werden. Daß die unendlich viel zahlreicheren aufgespeicherten Früchte restlos verzehrt werden müssen, hat aber niemand zu behaupten gewagt. Man würde dadurch bei der Größe des Restes die ganze Erlösung ja in Frage stellen oder wenigstens ihr tatsächliches In-Kraft-Treten sehr hinausschieben, ja sogar dem Erlösten noch allerlei Leiden, vielleicht sogar noch Höllenqualen zugestehen. Gelegentlich findet sich ja der Gedanke, daß die erlösende Erleuchtung erst dann eintreten könne, wenn die Summe der genossenen Früchte der Summe der getanen Taten genau entspreche. Bei der Größe der Differenz macht die Lösung der Frage die Erlösung auch problematisch, es sei denn, man läßt die Differenz, was mehrere Systeme tun, durch die Genüsse in den Himmeln oder durch die Qualen in den Höllen in der zwischen Tod und Geburt liegenden Zeit sich jedesmal aufheben und es gar nicht zu einem größeren Rest unverzehrt gebliebener Früchte kommen. Viel Anklang aber hat der Gedanke, daß wirklich alle Früchte, wenn auch unter Hinzuziehung von Himmeln und Höllen, zum Verzehren gelangen sollen, nicht gefunden. Das geht schon daraus hervor, daß auch solche Systeme, die Himmel und Hölle als Stätten der Vergeltung kennen, an der Vorstellung eines großen Restes festhalten. Die Saiva-Siddhânta-Theologen nun lassen diesen Rest durch den Gnadenblick des Gott-Guru verbrannt werden, d. h. erlassen dem Erlösten den Genuß eines großen Teiles der Früchte seiner Taten. Auch findet sich der Gedanke, daß der Rest an guten Früchten denen, die dem Erlösten Gutes getan, und an schlechten Früchten denen, die ihm Böses getan haben, zur Belohnung und Bestrafung auferlegt wird. Wie die indischen Erlösungslehren sich auch im Einzelnen mit der Differenz zwischen der Summe der genossenen Früchte und der Summe der getanen Taten abfinden mögen, so gibt das bloße Vorhandensein dieses Problems, was mit der Differenz beim Eintritt der Erlösung geschehen soll, dem christ-

lichen Prediger doch eine höchst willkommene Gelegenheit, zu erklären, daß die neutestamentliche Lehre von der stellvertretenden Sühne der Schuld der Menschen durch Jesus einer von den Menschen tiefempfundenen Sehnsucht nach Befreiung von dem Muß, alle Folgen ihres Handelns bis zum letzten Reste in ihrer ganzen schrecklichen Konsequenz tragen zu müssen, entgegenkommt.

Die Frage, was mit den unverzehrt bleibenden Früchten geschehen soll, ist aber nicht die einzige und größte Schwierigkeit, die die Karmatheorie bereitet. Ein Genießen der Früchte ist stets mit neuem Tun verbunden, das wiederum neue Früchte zeitigt. Wie ist nun eine wirkliche Erlösung möglich, wenn jedes Genießen der Früchte auch wieder neue Taten nötig macht? Der eine Weg, bei diesem Sachverhalt die Möglichkeit der Erlösung sicher zu stellen, ist die Forderung absoluter Untätigkeit nach dem Eintreten der Erleuchtung, sowohl passiver als aktiver. Diese Lösung stößt aber auf die Schwierigkeit, daß sie auch für den Erlösten unmöglich ist, solange er noch auf Erden weilt. Sie kann nur dann als genügend gelten gelassen werden, wenn man die Erleuchtung und den letzten Tod zeitlich zusammenfallen läßt. Das Gefühl für diese Schwierigkeit hat z. B. die Saiva-Siddhānta-Theologen veranlaßt zu erklären, daß Gott hier helfend eingreift, indem er alles, was die Erlösten tun, für etwas erklärt, was nicht sie, sondern er tut, so daß die Folgen sie nicht mehr treffen können, also gewissermaßen stellvertretend für sie eintritt. Wenn diese Lösung auch nicht allgemein anerkannt ist, so wird man doch sagen müssen, daß sie besser ist als gar keine, oder als die Forderung absoluter Untätigkeit. Jedenfalls wird der christliche Prediger die Schwierigkeit, die in dem Nichtaufhörenkönnen des Karmas für die Möglichkeit einer Erlösung liegt, sowie den Versuch einer die Idee der Stellvertretung aufnehmenden Lösung, wie ihn die Saiva-Siddhānta-Theologen unternommen haben, für seine Predigt von dem stellvertretenden Charakter des Leidens und Sterbens Jesu benutzen.

Der Ausgangspunkt für die Predigt der Tat von Golgotha wird nun etwa die enge Gemeinschaft sein können, die zwischen

dem historischen Jesus und der Menschheit bestand. Jesus fühlte sich durch das Band der Liebe, des Erbarmens, der empfundenen Erlöserpflicht auf das innigste mit der Menschheit verknüpft. Ihr Leid, ihre Schuld fühlte er als die seine. Er verkleinerte sie nicht. Das Leid erkannte er als ein verdientes an. Die Schuld ließ er wirklich Schuld sein, die eine Sühnung erheischt. So tief würdigte er das Elend der Menschheit, und so sehr empfand er die Schuld, daß er nur einen Weg sah zur Erlösung, nämlich den der freiwilligen unumwundenen Anerkennung der Berechtigung all des Leides und der schwersten Strafe. Seine Liebe, sein Mitgefühl, seine tief empfundene Erlöserpflicht gegenüber der Menschheit zwangen ihn, diesen Weg zu betreten, d. h. die Konsequenzen ihrer Sünde bis zum Äußersten auf sich zu nehmen. Der Weg, den er ging, war schwer. Aber er führte zum Ziele. Seine Auferweckung am dritten Tag bezeugt, daß der von ihm beschrittene Weg, sich willig und ohne irgendwelche Einschränkung unter das volle Gericht der Sünde zu stellen, der Weg zur Erlösung von der Sünde und ihrer Schuld sei. Es ist seine Auferweckung, d. h. die Auferweckung dessen, der sich völlig mit der sündigen Menschheit identifizierte, der nichts, selbst nicht das Freisein von der Verfallenheit unter das Gericht Gottes vor ihr voraus haben wollte, ein deutliches Zeugnis Gottes, daß er sich dessen, der sich willig unter sein Gericht über die Sünde beugt, erbarmen will, ihn nicht im Gericht lassen, sondern zu sich emporziehen will. Jetzt braucht die Menschheit nicht mehr zu fragen: Gibt es einen Weg zur Befreiung? Jesus hat es bewiesen, daß es einen gibt. Die Tat von Golgotha hat den einzig gangbaren Weg ans Tageslicht gebracht, nämlich den der Unterwerfung unter das göttliche Gericht über die Sünde.

Die Tat von Golgotha bedeutet aber noch mehr als das Auffinden eines gangbaren Weges zur Erlösung. Jesus ging den Weg der Unterwerfung unter das Gericht als der Repräsentant der Menschheit. Was besagt dies? Der christliche Prediger in Indien kann gar nicht vorsichtig genug sein, um nicht den Eindruck zu erwecken, als bedeute das, daß der einzelne Mensch sich dem Gerichte über die Sünde nicht mehr zu unterwerfen brauche.

Gewiß, es war die Sünde der Menschheit, deren Strafe Jesus auf Golgotha erlitt. Sein Leiden und Sterben war ein stellvertretendes für die Menschheit. Die Frucht desselben, nämlich die Erlösung, soll ihr zugute kommen. Wie aber seine Voraussetzung, es erst innerlich ermöglichend, seine Zusammengehörigkeit mit der Menschheit in Liebe, Erbarmen und empfundener Erlöserpflicht ist, so ist die Voraussetzung für den Genuß der Frucht der stellvertretenden Tat Jesu von seiten der Menschen ihre Zusammengehörigkeit mit Jesu in empfundener Erlösungsbedürftigkeit, im Vertrauen, in Liebe, in Gehorsam, und zwar nicht nur mit dem erhöhten, sondern auch mit dem leidenden und sterbenden Jesus. Wie Jesus die Schuld und die Sünde der Menschheit als die seine fühlte, so muß der einzelne Mensch das Gericht über die Sünde, das auf Golgotha vollzogen wurde, als ein Gericht über sich selbst empfinden. Nur wenn er, wie Paulus Röm. 6 ausführt, mit Christus stirbt und begraben wird, d. h. das, was er litt, mit ihm leidet als eine wohlverdiente Strafe für seine Sünde, wird er mit ihm auferwecket werden zu einem neuen Leben, frei von der Schuld und der Knechtschaft der Sünde.

Soll der Inder die christliche Predigt von dem stellvertretenden Leiden und Sterben nicht als im krassen Widerstreit zur Gerechtigkeit stehend empfinden, so ist es nötig, daß in ihr nicht nur das Wort von der Vergebung, sondern auch das Wort: „Du sollst büßen" zu seinem Rechte kommt. Die Tat von Golgotha bedeutet nicht eine Ausschaltung der Gerechtigkeit, sondern vielmehr eine Betätigung derselben. Das entscheidende Wort hat in der christlichen Erlösungslehre nicht mangelnde Gerechtigkeit. Im Gegenteil, es ist die gerecht strafende Gerechtigkeit auf seiten Gottes und die Unterwerfung unter diese Gerechtigkeit durch die Beurteilung des auf Golgotha vollzogenen Strafgerichts als eines solchen über seine eigene Sünde auf seiten des Sünders, auf die der Sünder vom Christentum für seine Erlösung geworfen wird. Es ist diese Gerechtigkeit freilich keine starre, wie die dem Karmagesetze zugrunde liegende. Sie straft, wo sie zu strafen hat, straft sogar sehr schwer, straft aber nicht, um zu strafen, sondern

um zu bessern. Sie ist nicht wie die des Karmagesetzes nur eine vergeltende, sondern eine erzieherische, auf eine völlige Sinnesänderung abzielende Gerechtigkeit.

Wenn der Weg zur Erlösung der der willigen Unterwerfung unter das Gericht Gottes ist, erhebt sich die Frage, wozu es einer stellvertretenden Unterwerfung Jesu unter das Gericht Gottes bedarf. Kann der einzelne Mensch nicht durch Unterwerfung unter das göttliche Gericht direkt Erlösung finden? Ist die Annahme eines stellvertretenden Leidens und Sterbens nicht eigentlich etwas Überflüssiges? Die Tat von Golgotha ist schon äußerst wichtig und notwendig, weil sie wie kaum etwas anderes uns Menschen über den Ernst der Sünde die Augen öffnen und uns die Notwendigkeit eines Gerichtes auf Herz und Gewissen legen kann. Doch ihre Hauptbedeutung liegt auf einem anderen Gebiete. Wer erlöst werden will, muß durch das Gericht über die Sünde hindurch. Die christliche Erlösungslehre stößt nun den Sünder nicht allein in dieses Gericht hinein. Allein würde er unter der Schwere des Gerichts zusammenbrechen. Sie gibt ihm einen Beistand in dem Jesus mit dem Herzen voll Liebe, Erbarmen, Erlöserpflicht. Er geht mit ihm ins Gericht, er hilft ihm die Strafe tragen, er lehrt ihn, sie recht zu würdigen. Vor allem aber zeigt er ihm hinter den Wolken des Gerichts die Sonne der Liebe, die nicht verderben, sondern erretten will, und die Gnade, die bereit ist, zu vergeben, wenn die innerliche Lostrennung des Sünders von allem Widergöttlichen, wie sie in der Unterwerfung unter das Gericht Gottes zum Ausdruck kommt, ihr die Möglichkeit der Vergebung gibt. Die Gestalt Jesu, des Gekreuzigten und Auferstandenen, gibt ihm die Bürgschaft, durch das Gericht zum Leben durchdringen zu können, und den Mut, sich wieder aufzurichten in der Gewißheit, trotz aller seiner Sünde doch von Gott in Gnaden angenommen zu werden. Ins Gericht hinein kann der Sünder auch ohne Jesus, aber durch das Gericht hindurch und aus dem Gericht heraus kann er nur, wenn er mit Jesus dem Erlöser hineingeht.

Die Erlösungstat von Golgotha muß, was der christliche Prediger in Indien keinen Augenblick vergessen darf, als eine

Tat der Gerechtigkeit erscheinen, freilich einer Gerechtigkeit, die die Liebe nicht aus-, sondern vielmehr einschließt, die nicht schematisch, sondern erzieherisch auftritt, die zwar straft, aber in der Strafe das Heil des Bestraften will. Je nach dem Grade, in dem es gelingt, die zwei Sätze: „Der Mensch soll büßen" und „dem Menschen wird vergeben" miteinander in Einklang zu bringen und sie in ihrer Zusammengehörigkeit dem Verständnis nahe zu bringen, wird die Predigt vom Kreuze Christi erlösende Kraft bei dem Inder auslösen können.

Die Beugung unter das auf Golgotha geschehene Gericht über die Sünde ist nur da möglich, wo es zu einer tiefen Erkenntnis der widergöttlichen Richtung des Herzens und Willens gekommen ist und der Mensch aufschreit nach einem Leben im Einklang mit dem Willen Gottes. Zu solcher Erkenntnis und Sehnsucht kommt es nach christlicher Anschauung nicht etwa auf rein mechanischem Wege von selbst unter dem Einfluß der Erfahrungen, die der Mensch macht, sondern durch die erzieherische Einwirkung Gottes, der er sich nicht entziehen darf. Diese erzieherische Einwirkung ist gar mannigfach, je nach der Eigenart des Menschen, hat aber stets als nächstes Ziel die Erkenntnis seines Selbst im Auge. Ist es mit dem Menschen so weit gekommen, daß er sich wirklich als Sünder fühlt, die Berechtigung einer Strafe von seiten des heiligen Gottes anerkennt und sich derselben willig unterziehen will, und wagt er es weiter im Hinblick auf Jesus, der als Repräsentant der Menschheit das Gericht über die Sünde über sich hat ergehen lassen, dann aber erhöht wurde zur Rechten Gottes, an Gottes Gnade zu glauben und ihn um Vergebung zu bitten, dann darf, ja dann muß von einer geschehenen Erlösung geredet werden, denn dann hat wirklich eine Sinnesänderung stattgefunden. Dann hat man seine Freude nicht mehr an sündlichem Wesen, sondern daran, was Gott gefällt, an Heiligkeit und Gerechtigkeit. Nun wird freilich ein solcher noch nicht sofort als ein völlig Vollkommener dastehen. Aber die Bahn zu einem Leben im Einklang mit dem Willen Gottes ist geebnet. Er steht jetzt nicht mehr unter dem absoluten Zwang, das Widergöttliche tun zu müssen. Aber wird es auch wirklich zur Entfaltung des

gesetzten neuen Lebens kommen? Sind die Garantien dafür nicht ziemlich gering? Dem Inder, für den der Erlöste allmählich in den Stand der Erlösung hineinwächst und für den er dann sofort als ein vollkommener erscheinen kann, werden sie gering und ungenügend erscheinen. Jede sittliche Verfehlung, jeden aufkommenden Zweifel usw. wird er als Beweise für das Ungewisse und Zweifelhafte christlicher Erlösung ansehen. Der christliche Prediger wird daher seine Predigt von der christlichen Erlösungslehre nicht mit dem Leiden und Sterben Jesu und dessen großer Bedeutung für die Erlösung abschließen dürfen. Der durch und durch sittlich-persönliche Charakter der durch den gekreuzigten Jesus geschehenen und durch den Anschluß an ihn erfahrenen Erlösung bedingt, wie der Prediger wird zeigen müssen, die Notwendigkeit der weiteren Entfaltung und Entwicklung, eines weiteren Hineinwachsens in den neuen Stand. Neben der Notwendigkeit eines solchen Hineinwachsens wird er aber besonders auf die Möglichkeit desselben hinweisen müssen. Sie wird garantiert durch den auferstandenen Jesus, der den Erlösten durch seinen Geist von einer Stufe der Vollkommenheit zur anderen leitet.

So ist der ganze Prozeß der Erlösung nach christlicher Auffassung ethisch-persönlich fundiert. Sie wird angebahnt, herbeigeführt und zur Vollendung gebracht durch eine ethisch-persönliche Einwirkung Gottes auf den Menschen. Daß das der Fall ist, wird bei allen Aussagen über die Art und Weise der Erlösung von dem christlichen Prediger in Indien deutlich zum Ausdruck gebracht werden müssen, einmal weil der Inder sich den Prozeß der Erlösung mechanisch-naturhaft denkt und sodann, weil dies der geeignetste Weg ist, bei dem Inder den Eindruck zu vermeiden, als werde die christliche Erlösungslehre dem Grundsatze der Gerechtigkeit nicht gerecht. Wenn daher die Predigt von der Erlösung vielfach auch polemisch wird gefärbt sein müssen, so wird andrerseits der christliche Prediger die mancherlei Anknüpfungsmöglichkeiten, die ihm die indischen Erlösungslehren gewähren, nicht unbenutzt lassen dürfen. Gerade in seiner Predigt von Christi Person und Werk wird er den Indern ein Inder sein müssen, d. h.

wo es nur möglich ist, Verbindungslinien von indischen Vorstellungen zu christlichen ziehen und sich vor gedankenloser Anwendung ihm geläufiger, aber seinen Zuhörern fremder Begriffe hüten müssen.

9. Wie predigt man in Indien das Christentum, so daß es von den Indern in seiner Eigenart und einzigartigen Größe verstanden und gewürdigt werden kann? Nur im Hinblick auf einige wenige Punkte sind im Obigen praktische Richtlinien gegeben worden. Ich durfte mir wohl diese Beschränkung auferlegen, weil es ja meine Aufgabe nicht ist, eine Keryktik für Indien zu schreiben, sondern nur zu zeigen, welche Aufgabe speziell die indischen Erlösungslehren dem christlichen Prediger in Indien auferlegen. Hätte ich eine Keryktik oder eine allgemeine Anleitung zur Evangeliumsverkündigung schreiben wollen, hätte ich natürlich auch den vulgären Hinduismus mit heranziehen müssen. Nun sind ja freilich in den indischen Erlösungslehren auch noch andere als die behandelten Punkte für die Beantwortung der uns hier interessierenden Frage wichtig; aber ich glaube, daß die obigen Andeutungen für unseren Zweck genügen. Die besprochenen Punkte gehören doch zu den Zentralpunkten des Christentums, die in der Verkündigung unter Nichtchristen und speziell auch in Indien, dem klassischen Lande der Sehnsucht nach Erlösung, fraglos im Mittelpunkt stehen müssen, und von denen gleichsam von selbst ein orientierendes Licht auch auf andere Punkte fällt. Dazu kommt noch, daß für eine Reihe anderer Punkte, die hier vielleicht noch ausführlicher besprochen zu werden verdient hätten, aus den Ausführungen im zweiten Hauptteil dieser Arbeit auch hinsichtlich der Art und Weise ihrer Behandlung vor Indern einiger Aufschluß gefunden werden dürfte.

Indem ich also mich weiterer Einzelausführungen darüber, wiefern der christliche Prediger die indischen Erlösungslehren sich dienstbar machen kann, um das Evangelium von der Erlösung durch Jesum Christum in einer es für Inder empfehlenden Weise zu predigen, entschlagen zu dürfen glaube, halte ich es doch für angebracht und geboten, in einigen kurzen Worten die

für die Evangeliumsverkündigung in Indien zu beachtenden Richtlinien thetisch zusammenzustellen.

Das Problem, um das es sich bei der christlichen Verkündigung in Indien handelt, ist meines Erachtens das, folgende zwei Forderungen miteinander in Einklang zu bringen. Die eine Forderung lautet: Das Christentum muß seinem wahren Wesen nach, unverkürzt und unverfälscht gepredigt werden. Die andere Forderung dagegen lautet: das Christentum muß so gepredigt werden, daß es von den Indern, die in jahrtausendlanger Schule einer ganz anders gearteten Religion und Weltanschauung ganz anders zu denken, zu wollen und zu fühlen gelernt haben, trotzdem verstanden und für ihr Wollen und für ihr Fühlen eine beherrschende Macht werden kann.

Die erste Forderung ist nicht etwa eine durch dogmatische Engherzigkeit, sondern durch die Einsicht diktierte, daß hier, wo es sich um den Versuch handelt, Angehörige einer anderen Religion zur Annahme der christlichen Religion zu bewegen, absolute, subjektive sowohl als objektive Wahrhaftigkeit walten muß. Es genügt nicht, daß der christliche Prediger subjektiv von der Wahrheit dessen überzeugt ist, was er vor Indern predigt, es muß das, was er predigt, auch wirkliches Christentum sein. Er würde sich doch, wenn er den Indern die Annahme des Christentums nahe legt, dabei aber ein objektiv unrichtiges Bild von demselben vor ihnen entrollt, objektiv der Irreführung schuldig machen. Und die Inder würden sich mit Recht als betrogen ansehen dürfen, wenn sie sich sagen müßten, daß das ihnen verkündigte Christentum nicht das eigentliche, wirkliche Christentum ist. Wenn ich zum Beitritt zu irgendeinem Verein aufgefordert werde, habe ich das sittliche Recht, ganz objektiv über den Charakter des Vereins aufgeklärt zu werden, und derjenige, der mich zum Beitritt auffordert, hat die sittliche Pflicht, mir reinen Wein einzuschenken, nichts Wesentliches zu verschweigen und nichts zu verdrehen.

Die Notwendigkeit der zweiten Forderung ergibt sich aus dem Wesen des Christentums, das eine bewußt persönliche Stellungnahme verlangt. Wäre das, was das Christentum

will, etwa auf magisch-mechanischem Wege zu erreichen, so könnte diese Forderung vielleicht fallen gelassen werden.

Die erste Forderung verlangt fraglos weitgehendste Treue gegen das Neue Testament, das ja die einzige, wirklich authentische Urkunde über das Wesen des Christentums ist, die zweite dagegen weitgehendste Rücksichtnahme auf die Zuhörer. Läßt sich nun dies beides miteinander vereinigen, Treue gegen das Neue Testament und Rücksichtnahme auf die Zuhörer? In der Theorie wohl, nämlich etwa durch die Formel: Was den Inhalt betrifft, so halte man sich an das Neue Testament, was dagegen die Form betrifft, so lasse man sich die von Indien geben. Wofür sich aber eine befriedigende Formel finden läßt, das ist deswegen in der Praxis noch nicht leicht durchzuführen. Hier stellen sich manchmal gar große, fast unüberwindliche Schwierigkeiten ein.

Sich in der Praxis nach der eben genannten Formel zu richten, ist schon deswegen nicht leicht, weil Form und Inhalt oft nur sehr schwer voneinander zu trennen sind. Jedenfalls gehört dazu ein äußerst feines, nicht so leicht zu erwerbendes Gefühl, um erkennen zu können, was im Neuen Testament und dann weiter im Christentum Inhalt und was Form ist.

Die erste und wichtigste Voraussetzung dafür ist fraglos, daß man im Sinne des Neuen Testamentes wirklich religiös ist. Wenn es irgendwo zutrifft, daß zum Verständnis irgendeiner Sache Kongenialität und tiefgehendes Interesse nötig ist, dann ist es der Fall bezüglich des Neuen Testamentes und des Christentums. Ein irreligiöser oder religiös andersartig gerichteter Mensch kann ihnen nicht vollauf gerecht werden, selbst wenn er sich der denkbar größten Objektivität befleißigt. Je tiefer jemand die religiösen Wahrheiten des Neuen Testamentes und damit des Christentums an sich persönlich erfahren und erlebt hat, desto gründlicher und objektiver wird er sie verstehen und würdigen.

Die persönliche religiöse Erfahrung allein aber genügt nicht, so unbedingt nötig sie auch ist. Man wird sich auch wissenschaftlich

darüber klar zu werden bemühen müssen, was nun wirklich Inhalt und was nur Form ist. Zu dem Zwecke wird man zunächst einmal darauf achten müssen, ob eine und dieselbe Wahrheit im Neuen Testament nicht etwa in verschiedenen Formen dargeboten wird und in welchen, und sodann untersuchen müssen, woher die verschiedenen Formen kommen, ob aus dem Alten Testamente, ob aus der Sprachweise und der Empfindungswelt des damaligen Judentums oder des damaligen internationalen griechisch-römisch-orientalischen Geisteslebens, ob aus der Umgangssprache des gewöhnlichen Mannes usw. usw. Wer sich darüber Klarheit verschafft oder sich wenigstens, soweit es der Stand der wissenschaftlichen Forschung auf diesem Gebiete gestattet, zu verschaffen versucht hat, der wird nicht nur die unter der Hülle von Worten sich darbietenden Wahrheiten des Neuen Testamentes tiefer und klarer zu erkennen imstande sein, sondern auch, eben deswegen, es vermögen, die erkannte Wahrheit dann mit anderen als neutestamentlichen Worten weiterzugeben.

Handelt es sich nun um eine Übermittlung der christlichen Wahrheit an nichtchristliche Völker, so wird als weitere unerläßliche Forderung für die Umsetzung der genannten Formel in die Praxis die gründliche Kenntnis der Gedanken- und Empfindungswelt derselben hinzukommen müssen. Denn sonst werden arge Mißgriffe vorkommen. Man wird wissen müssen — und das ist nur möglich auf Grund der geforderten gründlichen Kenntnis der Gedanken- und Empfindungswelt der in Frage kommenden Völker —, in welchem Sinne die christliche Wahrheit von Kopf, Gefühl und Willen der nicht-christlichen Hörer wird aufgenommen werden und welche Impulse sie in ihnen wachruft, wenn sie in der neutestamentlichen Form dargeboten wird, aber auch, wenn man sich der ihnen bekannten und geläufigen Formen bedient. Ruft irgendeine Form, sei es eine neutestamentliche oder eine aus der Vorstellungswelt der Hörer entnommene, nicht die Vorstellungen, Empfindungen und Willensregungen hervor, die dem Inhalt des Neuen Testamentes entsprechen, sondern irgendwelche andere, vielleicht sogar solche, die mit dem Christentum nichts zu tun haben oder ihm geradezu entgegengesetzt sind,

was öfter, als auch der erfahrenste Missionar sich träumen läßt, der Fall sein wird, so muß sie unbedingt als ungeeignet fallen gelassen werden, mag sie einem persönlich auch noch so lieb und wertvoll sein. Der Inhalt ist alles und die Form ist, wenn auch nicht etwas Unwichtiges, so doch dem Inhalt gegenüber etwas Sekundäres.

Der christliche Prediger in einem nicht-christlichen Lande wird sich in seiner Evangeliumsverkündigung also nicht an die neutestamentliche Form, und natürlich erst recht nicht an die in seiner heimatlichen Kirche gebräuchliche Form für gebunden halten dürfen, sondern in der Form seinen Hörern weitgehendste Konzessionen machen müssen, darf aber dabei im Hinblick darauf, daß die ihm von seinen Hörern dargebotene Form bereits mit einem ganz bestimmten, in den meisten Fällen wohl dem Christentum entgegengesetzten Inhalte gefüllt ist und ganz bestimmte Vorstellungen, Empfindungen und Willensregungen hervorruft, die er durch seine Predigt nicht wird hervorrufen wollen dürfen, auch nicht übersehen, daß mit der Geneigtheit, sich anderer als im Neuen Testament gegebener Formen zu bedienen, größte Vorsicht verbunden sein muß, die freilich nicht so weit gehen darf, daß die Geneigtheit nur eine theoretische bleibt; denn die gewählte Form darf nicht zur Verdunkelung des Inhalts führen, sondern muß vielmehr dazu dienen, den Inhalt klarer und deutlicher hervortreten zu lassen.

10. So stark ich die Notwendigkeit, und auch die Möglichkeit einer Rücksichtnahme in der Verkündigung des Evangeliums von Christo Jesu speziell auf die Denk- und Gefühlsformen der Inder, wie sie uns namentlich in ihren Erlösungslehren entgegentreten, empfinde, so sehr bin ich mir auch dessen bewußt, daß hier ganz besonders Vorsicht am Platze ist. Zu solcher Vorsicht ermahnt besonders der den Indern gewissermaßen angeborne Hang zum Synkretismus, der sich auch jetzt in der Stellungnahme weiter Kreise zum Christentum geltend macht. Da ich an anderer Stelle bereits ausführlicher über die Bedeutung dieses Hanges für die Stellung des Christentums in Indien mich ausgelassen habe, darf ich hier wohl darauf ver-

weisen[1]. So groß die Gefahren auch sein mögen, die sich bei dem Hang zum Synkretismus aus einer Berücksichtigung indischer Ausdrucksformen usw. ergeben können, so darf man aber doch keineswegs auf eine Benutzung derselben verzichten. Es würde für die Sache des Christentums verhängnisvoll sein, wollte man der Schwierigkeit aus dem Wege gehen, anstatt sie zu meistern zu versuchen. Denn wenn es den Indern in einer ihnen völlig fremden Form dargeboten wird, kann man nicht erwarten, daß sie es verstehen und annehmen. Und weiter wird es sicherlich so lange ein toter Besitz bleiben oder wenigstens dem indischen Volke nicht in vollem Umfange die Segenskräfte darreichen können, die für es in ihm enthalten sind und deren es auch bedarf, bis es dasselbe sich in einer ihm adäquaten Form wird angeeignet haben. Es wird sicherlich mit innerer Naturnotwendigkeit dahin kommen, daß es, sollte es etwa das Christentum zunächst in einer auf seine Eigenart keinerlei Rücksicht nehmenden Form annehmen, sich eine ihm adäquate Form suchen wird. Nun ist es ja wahr, daß schließlich das indische Volk selbst allein es sein muß und kann, das die für es passende Form schafft. Aber andererseits ist es auch wahr, daß ihm dies sehr erleichtert werden wird und schwere Kämpfe und verhängnisvolle Fehlgriffe ihm eher erspart bleiben werden, wenn die Mission, soweit sie es nur kann, hier vorarbeitet und von vornherein ihre Aufmerksamkeit auf die Notwendigkeit der Aneignung des Christentums in einer der indischen Eigenart und den indischen Bedürfnissen gerecht werdenden Form lenkt. Die Mission ist auch hier, ja hier besonders, zu Führerdiensten verpflichtet.

11. Bis zu welchem Grade die praktische Missionsarbeit in Indien in Befolgung der Forderung, daß die Mission dem indischen Volke behilflich sein muß, sich das Christentum in einer ihm adäquaten Form anzueignen, ihr Gepräge erhalten muß, kann hier nicht im Einzelnen dargelegt werden, da das über den Rahmen unserer Aufgabe hinausgeht. Darauf aber muß

---

[1]) Das Geistesleben der nicht-christlichen Völker und das Christentum. Leipzig, J. C. Hinrichs 1914. S. 29ff.

hingewiesen werden, und zwar mit allem Nachdruck, daß die Mission auf keinen Fall einer Auseinandersetzung mit dem, was ihr auf indischem Boden an religiösem Besitz entgegentritt, aus dem Wege gehen darf, und auch darauf, daß die Stellungnahme zu demselben nicht von vornherein eine nur negative sein darf.

Der englische Missionar Bernhard Lucas vertritt in einem im Jahre 1914 erschienenen Buche: „Our Task in India" mit viel Eifer und Wärme die These: Die Aufgabe der Mission in Indien ist nicht Proselytenmacherei, sondern Evangelisierung. Er befürwortet besonders größte Schonung gegenüber dem, was Indien an religiösem Besitze hat, und warnt eindringlich vor jedem Versuch, ihm ein europäisch gefärbtes Christentum aufzuzwingen. Als Ideal schwebt ihm vor, durch religiöse Beeinflussung des Volkes die in hohem Maße in ihm vorhandene Religiosität allmählich zu einer christlichen umzugestalten und so die dem Christentum feindlichen Elemente der indischen Religion auszuschalten und durch christliche Elemente zu ersetzen.

Ob es, wie Bernhard Lucas meint, möglich sein wird, daß Indien auf dem Wege der religiösen Beeinflussung im Geiste Christi in natürlicher Weiterentwicklung der in ihm vorhandenen religiösen Kräfte ohne einen radikalen Bruch mit seiner religiösen Vergangenheit christlich wird, erscheint mir angesichts der Eigenart der indischen Religion, der doch die Religiosität des Volkes ihr Gepräge verdankt, und namentlich auch im Hinblick auf den tiefgehenden prinzipiellen Unterschied zwischen der christlichen und der indischen Religion mehr als zweifelhaft. Lucas übersieht meines Erachtens zu sehr den Einfluß, den die indische Religion auf die Religiosität des Volkes hat, und die völlige Abhängigkeit der letzteren von der ersteren. Die Religiosität zu beeinflussen und zu gleicher Zeit die Religion zu schonen, ist vielleicht wohl in der Theorie, aber kaum in der Praxis möglich. Jegliche Beeinflussung seiner Religiosität im Sinne der Religion Jesu Christi wird und muß der Inder eben wegen der Abhängigkeit seiner Religiosität von seiner ererbten Religion als einen Angriff auf diese empfinden. Mir ist es aber nicht nur fraglich, ob eine Beeinflussung der Religiosität der Inder unter Schonung der in-

dischen Religion überhaupt möglich ist, sondern auch, ob sie im Interesse der Möglichkeit einer religiösen Beeinflussung erwünscht sein kann. Sucht man die Inder im Sinne der Religion Jesu zu beeinflussen, läßt aber gleichzeitig ausgesprochenerweise oder stillschweigend die indische Religion, aus der sie bisher ihre religiöse Nahrung geholt haben, gelten, so müssen sie notwendigerweise in einen Zwiespalt geraten, wird es ihnen jedenfalls sehr erschwert werden, den Geist Christi wirklich auf sich wirken zu lassen und zur Klarheit zu kommen. So sehr ich also mit Bernhard Lucas darin übereinstimme, daß es unbedingt nötig ist, der Frage der Anknüpfung an den indischen religiösen Besitzstand die größte Aufmerksamkeit zuzuwenden und der indischen Religion die Sympathie nicht zu versagen, da man das Christentum sonst nicht so predigen kann, wie es nötig ist, damit die Inder sich zu ihm hingezogen fühlen können, so sehr halte ich es für verfehlt, in der Aufdeckung von Unterschieden zwischen der indischen Religion und der Religion Jesu Christi ängstlich zu sein. Gewiß, es tut dringend not, an Vorhandenes weiterbauend anzuknüpfen, aber auch, die Unterschiede möglichst klar und deutlich herauszuarbeiten. Freilich darf dabei nicht versäumt werden, peinlichste Gerechtigkeit walten zu lassen. Es bedarf der Inder einer solchen klaren und deutlichen Herausarbeitung des Unterschiedes zwischen seiner ererbten Religion, die er preisgeben soll, und der neuen Religion, der er sich anschließen soll. Es wird ein Übertritt zum Christentum nie aus einer inneren Notwendigkeit erfolgen (die doch vorhanden sein muß, soll der Übertritt nicht eine Lüge und daher sittlich unberechtigt sein), wenn der gewaltige, große, prinzipielle Unterschied zwischen der alten und der neuen Religion nicht erkannt wird. Wie aber soll der erkannt werden, wenn die Vertreter der neuen Religion ihn verschleiern, anstatt ihn deutlich erkennen zu lassen?

12. Um die Bereitwilligkeit zur Anknüpfung an Vorhandenes und die Anerkennung der Berechtigung des Verlangens nach einer den Indern adäquaten Form auch äußerlich zu dokumentieren, rät ein anderer englischer Missionar, R. Gordon Milburn, in einem Artikel der Vierteljahrszeitschrift: The Indian Interpreter (Januarheft 1913) der christlichen Mission in Indien,

für die indische christliche Kirche dem jüdischen Alten Testamente ein indisches Altes Testament zur Seite zu stellen. Er stellt auch aus der religiösen Literatur Indiens eine Liste[1] von solchen Stellen zusammen, die ihm zur Aufnahme geeignet erscheinen, eine Liste, die angesichts des gewaltigen Umfanges der indischen Literatur freilich als winzig klein bezeichnet werden muß und in ihrer Dürftigkeit Zweifel zu erwecken geeignet ist, ob sich wirklich ein einwandfreies, d. h. widerchristliche Gedanken fernhaltendes indisches Altes Testament wird zusammenstellen lassen.

Milburn geht bei seinem Vorschlag von dem Satze aus, daß das Christentum doch nicht nur als eine Erfüllung der alttestamentlichen Religion anzusehen sei, sondern auch anderer, darunter namentlich auch der in der indischen Religionsgeschichte deutlich zum Ausdruck kommenden Tendenz zum Monotheismus, die besonders klar in dem theistischen Vedānta eines Rāmānuja hervortrete. Die Berechtigung des Satzes, daß wir im Christentum auch die Erfüllung anderer als der jüdischen Religion zu erblicken haben, wird kaum in Zweifel gezogen werden dürfen. Meines Erachtens kann man wenigstens im Christentum nicht die absolute Religion sehen und erwarten, daß es einmal wirklich Weltreligion werde, wenn man nicht annimmt, daß es schließlich in jeder Religion eine Brücke gibt, die zum Christentum hinzuführen geeignet ist, daß es in jeder Religion Elemente gibt, als deren Erfüllung und Vollendung das Christentum angesehen werden darf. Was an religiösen Vorstellungen,

[1]) Śvetāśvatara Upaniṣad III, 7—20; IV, 1—20.
Muṇḍaka Up. III, 1 u. II, 1—4.
Īśā Up. 1—6.
Kena Up. II.
Kaṭha Up. I; II, 20—24.
Bṛhadāraṇyaka Up. III; VII, 15—23.
Bhagavadgītā VI, 18—28; XVIII, 2—11.
Tevijja Sutta 76—79.
Metta Sutta 1—9.
(Sutta Nipāta I; VIII).
Dhammapada III; XIII; XVII; XVIII, 244—253; XXVI, 396—420.

Hoffnungen, Gefühlen, Willensäußerungen usw. in der Menschheit vorhanden ist, ist doch wohl nicht alles etwas ganz und gar Zufälliges und Willkürliches, sondern der Ausfluß von etwas von Gott ihr wenigstens keimartig Mitgegebenem. Was Gott der Menschheit keimartig mitgegeben hat, um damit zu wuchern, hat sie freilich in weitgehendem Maße verkümmern lassen, nicht nach der von ihm gewollten Richtung hin entwickelt. Sie ist mit ihren religiösen Vorstellungen, Hoffnungen usw. vielfach auf gottwidrige Bahnen geraten. Aus dieser Entwicklung des der Menschheit mitgegebenen religiösen Gutes erklärt sich die Notwendigkeit und das Wesen einer göttlichen Offenbarung. Sie hat die Aufgabe, die Menschheit religiös wieder auf die rechte Bahn zu stellen. Das Christentum erhebt nun den Anspruch, eine Offenbarung Gottes zu sein. Es hat nur dann ein Recht, es zu tun, wenn es sich — wie wir es wohl ausdrücken dürfen — als eine Antwort Gottes auf die in der Menschheit tatsächlich überall vorhandenen religiösen Elemente erweist, als eine Antwort, die anerkennt, was anerkannt werden kann, ermuntert, wo eine Ermunterung am Platze ist, aber auch korrigiert, was korrigiert werden muß, zurückweist und verneint, was Zurückweisung und Verneinung verdient, und völlig neue Bahnen weist, wo dies notwendig ist. Wenn nun diese Auffassung des Christentums als einer Offenbarung Gottes im Sinne einer Stellungnahme Gottes zu dem, was in der Menschheit an religiösem Besitz vorhanden ist, richtig ist — und ich glaube, daß die religionsgeschichtliche Betrachtungsweise zu einer solchen das Christentum wirklich zu der Stellung einer absoluten Religion erhebenden Auffassung drängt —, dann wird man prinzipiell kaum etwas gegen die von Milburn aufgestellte Forderung einwenden können.

Eine andere Frage aber ist es, ob sich diese Forderung praktisch wird erfüllen lassen können. Zur Aufnahme in ein sogenanntes Altes Testament, wie es für Indien gefordert wird, wird doch nur solches in Frage kommen können, was anerkannt und wozu ermuntert werden kann. Wenn nun Derartiges auch in jeder Religion, auch in der indischen, vorhanden ist, so fragt

es sich doch, ob dies von dem zu Verwerfenden und zu Verneinenden hinreichend wird losgelöst werden können, um ihm für immer eine autoritative Stellung innerhalb der indischen christlichen Kirche einräumen zu dürfen. Mir scheint das, ohne daß man innerhalb der in Frage kommenden Abschnitte große Streichungen vornimmt, die ihnen die Bedeutung als Repräsentanten des betreffenden Werkes nehmen, kaum möglich zu sein. Eine Sammlung von kurzen, aus dem Zusammenhang gerissenen Stellen aus einer Anzahl indischer Werke, wie z. B. die von Milburn vorgeschlagene Liste es ist, verdient meines Erachtens aber nicht den Namen eines indischen Alten Testamentes. Es würde ein solches Altes Testament eine Vergewaltigung der indischen Literatur, eine literarische Lüge darstellen, zu der sich meines Erachtens die Mission aus Reinlichkeitsgründen nie hergeben sollte. Auch dürfte zu befürchten sein, daß durch die Aufstellung eines Alten Testamentes aus Bestandteilen der indischen religiösen Literatur den in Indien stets stark gewesenen synkretistischen Bestrebungen Tür und Tor geöffnet wird. So möchte ich also trotz aller Betonung der Notwendigkeit und der Möglichkeit einer Anknüpfung an Vorhandenes doch der Schaffung eines indischen Alten Testamentes nicht das Wort reden.

Zusätze und Berichtigungen.

S. 15 Z. 11 v. u. lies: wir.

S. 40 Z. 5 lies: Samsāra.

S. 40 Z. 10 v. u. lies: Bhūta.

S. 47 Z. 7 lies: Karmāsaya.

S. 52 Z. 13. Vgl. Deußen, Allgemeine Geschichte der Philosophie I 3 [2] S. 567.

S. 61 Z. 7 v. u. ist hinter „vor" ein Punkt zu setzen.

S. 73 Z. 9 v. u. lies: Anhänger.

S. 92 Abschnitt 17 Z. 2 zu „Wissens" ist anzumerken: „Für die individuelle Seele, welche im Zustande des Nichtwissens unvermögend, das (als Welt erscheinende) Wirkungs-Werkzeug-Aggregat (von der Seele) zu unterscheiden, und durch die Finsternis des Nichtwissens blind ist, kommt von der höchsten Seele, dem Aufseher der Werke, dem in allen Wesen wohnenden Zuschauer, dem Herrn, der die Ursache des Geistes ist, von ihm, durch seine Bewilligung der aus den Zuständen des Tuns und Genießens (Leidens) bestehende Samsāra, und durch seine Gnade als Ursache die Erkenntnis und durch diese die Erlösung."

S. 92 Abschnitt 17 Ende merke an: Dies darf aber nicht dazu verleiten, in der Zurückführung der erlösenden Erkenntnis auf die Gnade Gottes eine dem Geiste des esoterischen Vedānta nicht gerecht werdende Anlehnung an niedrigere Vorstellungen zu sehen. Die Aussagen über die Gnade Gottes als Ursache der Erlösung bilden einen durch die der menschlichen Sprache gesteckten Schranken ganz erklärlichen Niederschlag des echtesten, konsequenten Vedānta. Die individuelle Seele ist nach ihm de facto das eine Brahman, hält sich aber für verschieden von ihm. In der Erlösung fällt dieser Wahn dahin. Die erlöste Seele hält sich für völlig identisch mit ihm. Soll nun diese Erkenntnis, daß Seele und Brahman völlig identisch sind, wirklich eine erlösende sein, so ist die Grundbedingung, daß die Seele, soweit sie noch irgendwie unter dem Banne des Nichtwissens steht, bei dem Aufkommen derselben nicht beteiligt sein darf. Es ist daher verständlich, daß ihr Zustandekommen dem Brahman zugeschrieben wird, um jedes Mißverständnis auszuschließen, als handle es sich um eine Erkenntnis, die mit Hilfe der der Seele für das māyāgebundene Wissen zur Verfügung stehenden Erkenntnisorgane erlangt werden könne, und daß es vermieden wird, in diesem Zusammenhange das Wort Ātman zu gebrauchen. Es ist aber auch weiter verständlich, daß es nicht dem allgemeinen Brahman zugeschrieben wird; denn dann könnte bei der Gleichung: „Brahman = Ātman" doch leicht der Irrtum sich wieder einschleichen, als handle es sich doch noch in irgendeinem Sinne bei der Erkenntnis um eine Tat der individuellen, mit Erkenntnisorganen versehenen Seele. Die Zurückführung der Erkenntnis auf die Gnade Īśvaras schließt deutlich und unmißverständlich die individuelle Seele als irgendwie bei dem Aufkommen derselben beteiligt

aus, zieht also einen scharfen Trennungsstrich zwischen Brahman und Seele, aber nur zwischen Brahman und der unter dem Banne des Nichtwissens oder des durch Erkenntnisorgane vermittelten Wissens stehenden Seele, und nicht zwischen ihm und der sich mit ihm identisch wissenden erlösten Seele. Im Hinblick auf die Tatsache aber, daß die erlösende Erkenntnis ja gerade darin besteht, daß beide als identisch erkannt werden, brauchte Samkara nicht zu befürchten, daß der Ausdruck: „Die Gnade Isvara's" dahin verstanden werden würde, als stehe hier auf dieser Stufe das Brahman seinerseits noch irgendwie im Gegensatz zu der Seele. So erklärt sich also die Zurückführung des erlösenden Wissens auf die Gnade Isvaras, obgleich sie innerhalb des Systems zunächst befremdlich erscheint, doch sehr wohl aus dem Geiste desselben heraus.

S. 95 unter I. 1 Z. 3 lies: historischen.

S. 95 Z. 4 v. u. lies: Purāṇa's.

Verzeichnis der Sanskritwörter.

Die indischen Worte sind im Texte ohne diakritische Zeichen bei den Konsonanten gedruckt worden, und zwar aus technischen Gründen, um nicht auf den Fraktursatz verzichten zu müssen. Der folgende Index bringt sie in Antiquasatz mit den diakritischen Zeichen.

In den Sanskritwörtern bezeichnet ṛ den vokalischen r-Laut; ñ das palatale n; ṭ, ṭh, ḍ, ḍha, ṇ das linguale t, th, d, dh, n; ṅ das gutturale n; š das palatale, ṣ das linguale (gesprochen wie sch) s; ṃ, Anusvāra, entspricht dem auslautenden französischen n. Gesprochen wird c ungefähr wie tsch, j wie dsch, y wie deutsches j, v wie w, ñ wie das mouillierte n im Französischen, š wie slavisches š oder wie französisches j in jeu. In den als solche bezeichneten Tamilworten steht r für das Zungen-r und ṛ für das Gaumen-r, l für den weichen l-Laut und ḷ für den harten, lingualen Charakter tragenden l-Laut. l̆ steht für einen Laut, dessen Klang sich am besten durch rlsch andeuten läßt. Doppeltes ṛ lautet fast wie ttṛ und nṛ wie ndṛ.

Namen- und Sachregister.

(Siehe auch Verzeichnis der Sanskritwörter.)

Verzeichnis der Bibelstellen.

